This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

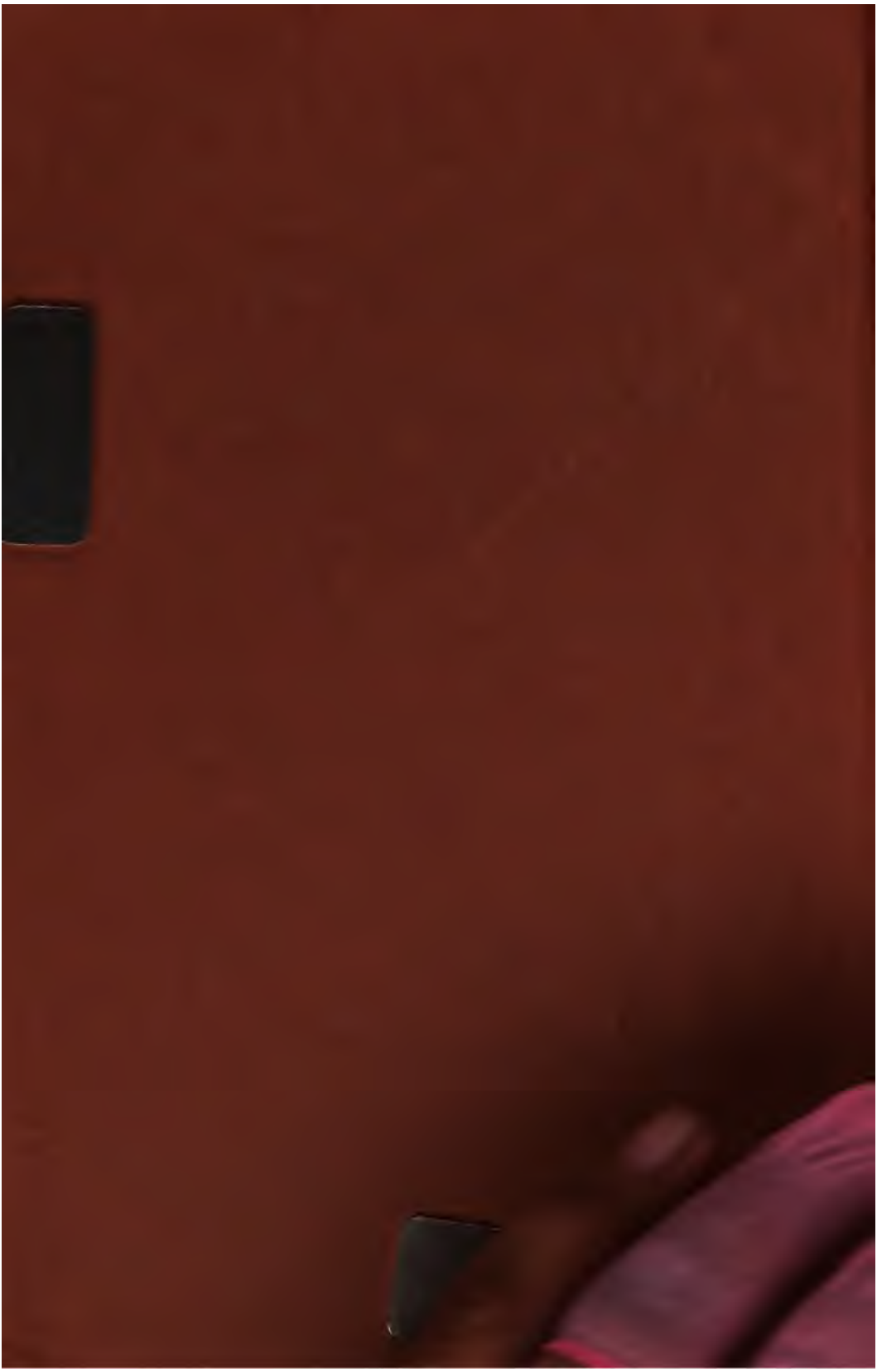
Über Google Buchsuche

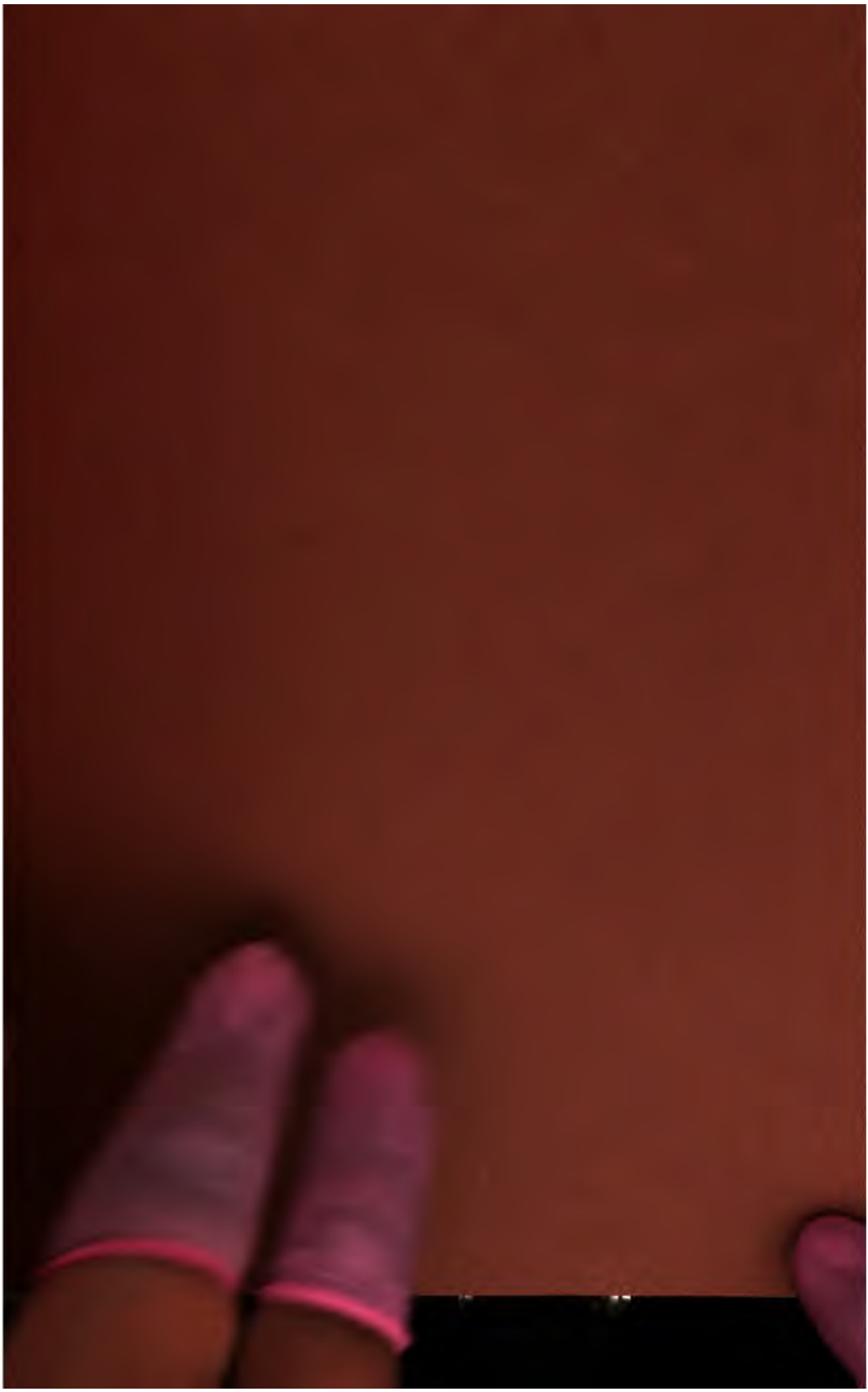
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter

von W. Bousset

Zweite Auflage





Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.

Die

Religion des Judentums

im

neutestamentlichen Zeitalter

von

D. Wilhelm Bousset,
a.-o. Professor der Theologie zu Göttingen.

Zweite Auflage.

Berlin,
Verlag von Reuther und Reichard
1906.

Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.

über den „Gerichtsgedanken“ (Eschatologie) gezogen (Kap. XIV „die Eschatologie und der religiöse Individualismus“). Die folgenden Kapitel des bisherigen vierten Abschnittes (Kap. II—V) wurden zu einem besondern Abschnitt über den Monotheismus im Judentum und seine Einschränkungen verselbständigt. Die Ausführungen über die Beurteilung des Heidentums (erste Auflage III. Abschn. VIII. Kap.) findet man jetzt in Kap. XV (Monotheismus) wieder; den Anfang des bisherigen II. Kap. des IV. Abschnittes im jetzigen XIV. Kap. (Verhältnis der Frommen zu Gott).

Stärker herausgearbeitet ist das Thema vom Übergang der rein kultischen in die zeremonielle Frömmigkeit in unserm Zeitalter. Daher wurde ein ausführlicherer Rückblick in das unmittelbar vorhergehende Zeitalter notwendig. So ist Kap. III zum grössten Teil neue Arbeit.

Im XIX. Kap. wurde ein von mehreren Rezensenten vermisster Abschnitt über das Gebet eingefügt. Beträchtlich erweitert wurde das Kapitel über die Ethik (XXI).

Die einzelnen Kapitel erhielten anders als in der ersten Auflage eine fortlaufende Numerierung.

Ich hoffe, gezeigt zu haben, dass ich aus den zahlreichen, zumeist überaus freundlichen Besprechungen der ersten Auflage gelernt habe. Letzteres gilt auch von den von jüdischer Seite gekommenen Rezensionen, wenn diese freilich vielfach von einer Grundanschauung ausgehen, mit der eine Verständigung kaum möglich sein dürfte. Die ausführlichste und ergiebigste unter ihnen, die von Herrn Felix Perles, ist leider in einer Tonart gehalten, die mir eine weitere namentliche Auseinandersetzung im Rahmen der neuen Auflage unmöglich macht. Ich muss hier auf meine Replik (Schriftgelehrtentum und Volksfrömmigkeit 1904) verweisen.

So mag denn mein Buch zum zweitenmal ausziehen und seine Dienste tun. Ich kann hier, wie in dem Vorwort der ersten Auflage, nur zum zweitenmal betonen, dass ich mir bewusst bin, wie viel auf unserm Gebiet noch zu arbeiten und zu lernen ist.

Für tatkräftige Hülfe bei der Korrektur sage ich meinem Freunde Hugo Gressmann meinen besten Dank.

Göttingen, August 1906.

Wilhelm Bousset.

Inhaltsübersicht.

Einleitung . . . . . S. 1—5

Die Quellen. S. 6—53.

Die vormakkabäische Zeit 6—10. Die Makkabäerzeit, palästinensisches Judentum 10—18. Diaspora 18—22. Das herodianische Zeitalter, palästinensisches Judentum 23—26. Diaspora 26—39. Nach der Zerstörung Jerusalems, palästinensisches Judentum 39—44. Ausserjüdische Quellen 44—45. Spätere jüdische Quellen 45—49. Spätere jüdisch-christliche Literatur (Haggada, Apokalyptik) 49—53 . . . . . „ 6—53

Anhang. Überblick über die wichtigste neuere Literatur „ 54—59

Erster Abschnitt.
Universale Tendenzen und nationale Gebundenheit.
S. 60—110.

I. Kapitel. Universale Tendenzen. Allgemeine religionsgeschichtliche Betrachtung 60—63. Zustand der vormakkabäischen Zeit, Loslösung der Frömmigkeit vom nationalen Leben 63—68. Die Expansion des Judentums in Palästina und in der Diaspora, vor der Makkabäerzeit 68—75, seit der Makkabäerzeit 75—82. Die innere Einheit des Judentums (Tempelsteuer, Wallfahrt nach Jerusalem, synagogaler Gottesdienst) 82—83. Die Einheit nach aussen 83—86. Stellung der Aussenwelt (Antisemitismus) 86—87. Propaganda in der Heidenwelt 87—94. Missionsgedanke im palästinensischen Judentum 94—98. Ende der Entwicklung 98—99. . . . . S. 60—99

II. Kapitel. Die nationale Bedingtheit der jüdischen Religion. Allgemeines über den Partikularismus des Judentums, der nationale Charakter des Judentums in Palästina, die Partei der Zeloten, der Krieg mit Rom 99—103. Das Judentum in der Diaspora 103—106. Verbot der Mischehe, Beschränkung des Verkehrs mit den Heiden, Reinheit des

Landes, der Stadt, des Tempels, Verbot der griechischen Sprache 106—109. Das Ende der Entwicklung 110 . . . . S. 99—110

Zweiter Abschnitt.

Kultfrömmigkeit und Frömmigkeit des Gesetzes.

S. 111—163.

III. Kapitel. Die Verdrängung des Kultus durch das Gesetz. Der Tempelkult in der vormakkabäischen Zeit 111—119. Vormakkabäische Kultfrömmigkeit 119—124. Tempelkult im Zeitalter des Spätjudentums 124—129. Verdrängung der Kultfrömmigkeit 129—130. Ursachen der Verdrängung 130—136 . . . . . S. 111—136

IV. Kapitel. Das Gesetz. Allgemeine Hochschätzung des Gesetzes 136—138. Legendenbildung über das Gesetz und seinen Urheber 138—141. — Das Gesetz als Zeremonialgesetz, palästinensisches Judentum 141—147. Diaspora 147—150. Gesetz und Recht 150—154. Gesetz und Moral, Partikularismus der jüdischen Ethik 154—158. Kasuistik 158—160. Negativer Charakter 160—161. Armenpflege 161—163 . . . . . „ 136—163

Dritter Abschnitt.

Die neuen Formen der neuen Frömmigkeit.

S. 164—232.

V. Kapitel. Der Kanon. Entstehung des palästinensischen Kanons 164—167. Der alexandrinische Kanon 167—169. Das Dogma vom Kanon 169—173. Gebrauch in der Synagoge 173—174. Die Übersetzungen 174—176 . . . . . S. 164—176

VI. Kapitel. Schrift und Tradition; Auslegung der Schrift. Das Problem 176—178. Lösung Hillels 178—179. Mischna 179—180. Das Dogma von der Tradition 180—182. Halacha und Haggada 182—183. Bibelfrömmigkeit 184. Exegese 185—186 . . . . . „ 176—186

VII. Kapitel. Die Theologen. Alter des Schriftgelehrtenstandes, der Weise beim Siraciden, Frömmigkeit und Bildung 186—190. Weitere Entwicklung 190—191. Das Gelehrtentum in seiner Blütezeit 191—194. Organisation 194—195. Alexandrinische Philosophie 196—197 . . . . . „ 186—197

VIII. Kapitel. Die Kirche und die Laien. Der Gottesdienst der Synagoge, Alter desselben 197—198. Organisation des Gottesdienstes 199—201. Seine Bedeutung 201—202. Das Gebet, Schma, Schmone-Esre, Tischgebet, äussere Bestimmungen 202—206. Fasten 207—208. Armenpflege 208—209. Jugendunterricht 209—210 . . . . . S. 197—210

IX. Kapitel. Die Frommen. Entwicklung der Frommen zur herrschenden Partei 211—213. Pharisäer und Sadduzäer 321—216. Pharisäer und Amhaarez 216—218. Die Märtyrer 218—219 . . . . . „ 211—219

X. Kapitel. Bekenntnis, Dogma, Glaube. Die Synagoge als Heilsanstalt. Ansätze zum Bekenntnis (im Schma) 219—221. Das monotheistische Dogma 221—222. Dogma der jenseitigen Vergeltung 222—223. Die Erkenntnis vom Wert des Glaubens 223—226. Abraham, Vorbild des Glaubens 226—227. Das Verdienst der Väter, das Leiden der Gerechten, überschüssige Leistungen 227—230. Sakramente 230—232 . . . . . „ 219—232

Vierter Abschnitt.

Der Gerichtsgedanke. S. 233—346.

XI. Kapitel. Allgemeines. Geschichtlicher Überblick 233—236. Entwicklungstendenzen der jüdischen Hoffnung 236—242. Psychologie der Apokalyptiker 242—245 . . . . S. 233—245

XII. Kapitel. Die nationale Hoffnung. Die Herrschaft (des Reich) Gottes und des Volkes 245—250. Unterwerfung und Vernichtung der Feinde, die Versammlung der Völker, Gog und Magog, Schwanken zwischen den Vorstellungen des Kampfes und des forensischen Gerichtes 250—255. Der Messias, geschichtlicher Überblick, messianische Hoffnungen ausserhalb des Judentums, Herkunft, Name, Stellung und Amt des Messias 255—264. Messias ben Joseph (Ephraim) 264—266. Vorläufer des Messias 266—267. Zustände im neuen Reich, das Schicksal der Heiden 268—271. Die Sammlung der Zerstreuten (Rückkehr der 10 Stämme) 271—273. Neubau Jerusalems und des Tempels (das himmlische Jerusalem) 273—275. Die Freude im Reich, ethisch-religiöse Gedanken 275—277 . . . . . „ 245—277

XIII. Kapitel. Die Apokalyptik. Dieser und jener Äon, Weltdauer, Weltperioden, die Nähe des Endes 277—286. Messianische Wehen 286—287. Die

dualistische Grundlage der Anschauung, Gericht über die Engel, Kampf Gottes mit dem Teufel 287—291. Der Antichrist 291—294. Das grosse Gericht, Gott der Weltrichter, Gerichtsbücher, messianische Gerichtsvorstellung 294—297. Der transzendente Messias, Paradieseskönig 297—301. Der Menschensohn, Bilderreden, IV. Esra, die Idee der Präexistenz des Messias in der Septuaginta, das religionsgeschichtliche Problem 301—308. Die Auferstehung der Toten, geschichtlicher Überblick, Auferstehung der Gerechten, das hellenistische Judentum, die Gegner des Glaubens, das Dogma, das Wie der Auferstehung 308—315. Das individuelle Gericht, das ewige Leben, die ewige Verdammnis (Vernichtung) der Gottlosen, das Verschwinden der Bösen 315—321. Die Welterneuerung, Lehre vom Weltbrand 321—324. Die Wohnung der Gerechten und der Gottlosen, Paradies, himmlisches Jerusalem, Gehinnom, Hölle 324—329 . . . . . S. 277—329

Anhang. Die Idee des Zwischenreichs . . . . . „ 330—333

XIV. Kapitel. Die Eschatologie und der religiöse Individualismus. Religionsgeschichtlicher Überblick 333—335. Die Entwicklung im Judentum zu einem auf dem Gedanken der jenseitigen Vergeltung beruhenden Individualismus 335—337. Die Vergeltung unmittelbar nach dem Tode 337—339. Die Lehre vom Zwischenzustand, die Himmelsreise der Seele 339—342. Der religiöse Wert des Vergeltungsgedankens 342—345. Die religiöse Psychologie 345—346 . . . . . „ 333—346

Fünfter Abschnitt.

Der Monotheismus und die den Monotheismus beschränkenden Unterströmungen. S. 347—409.

XV. Kapitel. Der Monotheismus. Das monotheistische Erbe der Vergangenheit 347—350. Gegensatz zum Polytheismus 350—352. Verschwinden des Jahwenamens 352—355. Die neue Art, von Gott zu reden 356—360. Neigung zu Abstraktionen 360—364. Spiritualisierung der Vorstellungen von Gott 364—366. Schlussurteil 366—367 . . . . . S. 347—367

XVI. Kapitel. Die Angelologie. Rückblick 368—369. Ausbildung bestimmter angelologischer Vorstellungen, die Wächter, Engel und Gestirne, Elementargeister, Schutzgeister, Völkerengel 369—373. Engelklassen, die sieben Erzengel etc., einzelne Engelgestalten (Michael, Gabriel etc.) 373—378. Engelglaube im Verhältnis zum Gottesglauben, Ansätze zum Engelkult, Gegenströmungen 378—381 . . . . . „ 368—381

XVII. Kapitel. Der Dualismus. Die Dämonologie. Entstehung dualistischer Anschauung, Engelfall, Strafengel, Satane 381—384. Belial, der Teufel, Ursprung des Teufels 384—387. Dämonenglaube, allgemeine Aufnahme desselben, Emporkommen im Judentum, dämonologische Grundanschauungen, Zauberpraxis, das Reich des Bösen 387—393. Bedeutung des Dualismus für die Frömmigkeit 393—394 . . . . . S. 381—394

XVIII. Kapitel. Die Hypostasen-Spekulation. Die Weisheit 394—398. Herrlichkeit Gottes 398—399. Wort Gottes 399. Der Geist 400—401. Der Name Gottes 401—402. Die strafende Gerechtigkeit Gottes 403. Philos Dynameis 404. Der „Mensch" 405—407. Die Lehre vom Wagen Gottes 407—409 . . . . . „ 394—409

Sechster Abschnitt.

Gott und Mensch. S. 410—496.

XIX. Kapitel. Das Verhältnis der Frommen zu Gott. Der Schöpfergott 410—413. Der Weltrichter 413—414. Gott der Väter, der gegenwärtige Gott 414—417. Gebetsfrömmigkeit, Allgemeines, Schmone-Esre, Tischgebet, Gebete in allen Lagen, Gebete Gott zu Ehren 417—428. Stimmung der Angst und Furcht, Resignation, Gehorsam 428—431. Gott der König 431—432. Der Vater 432—434. Die Gerechtigkeit Gottes, Rückblick, die Veränderung des Begriffes 435—438. Die Barmherzigkeit Gottes 438—440. Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Begründung der Barmherzigkeit in der Allmacht Gottes, der Schwäche der Menschen, die erziehende Gerechtigkeit Gottes 440—444. Die Gerechtigkeit der Frommen, das Sündenbewusstsein, die Busse, Selbstgerechtigkeit, die Unsicherheit der Selbstbeurteilung 445—452 . . . . . S. 410—452

Anhang. Das unmittelbare, mystische Verhältnis der Frommen zu Gott. Der Geist und seine Wirkungen . . . . „ 452—458

XX. Kapitel. Der Mensch und die Sünde. Rückblick, Vereinfachung und Veränderung der anthropologischen Anschauung 459—460. Der Gegensatz von Seele und Leib, die hellenistische Anschauung, die (palästinensische) Lehre vom bösen Trieb, die Grenzen des ethischen Pessimismus 460—466. Der Sündenfall und seine Folgen, Sagen vom Sündenfall 467—470 . . . . . „ 459—470

XXI. Kapitel. Grundzüge der ethischen Anschauung. Allgemeines (Rückblick) 470—471. Motivation der Ethik

(Utilitarismus, die Vergeltung im Diesseits, die jenseitige Vergeltung) 471—476. Die religiöse Orientierung der Ethik 476—478. Kasuistische Betrachtungsweise 478—480. Tendenz zu einheitlicher Erfassung, Einfalt, Wahrheit 481—483. Zurücktreten der Forderungen des öffentlichen Lebens 483—485. Die individuelle Ethik, ihr Grundcharakter: ruhiges Masshalten, Gerechtigkeit, Güte, Wohltätigkeit, Freundlichkeit, Vermeidung des unreinen Wesens 485—490. Familie, Ehe, Freundschaft, die einzelnen Berufsstände 490—496 . . . . . „ 470—496

Siebenter Abschnitt.

Nebenformen der jüdischen Frömmigkeit. S. 497—539.

XXII. Kapitel. Das Verhältnis zwischen dem palästinensischen Judentum und der Diaspora . . . . . S. 497—503

XXIII. Kapitel. Philo. Philos Stellung innerhalb der Diaspora 503—505. Die jüdische Seite seiner Lebensanschauung 505—506. Hellenische Einflüsse, der metaphysische und anthropologische Dualismus 506—510. Das Ideal des Weisen, gesteigerte Weltflüchtigkeit 510—512. Die religiöse Wendung, Vorstellungen von Gott, der Glaube 512—516. Die Ekstase, Einflüsse der griechischen Mysterienreligion 516—520. Die Theologie Philos, die Hypostasenlehre, ihr Mysteriencharakter 520—522. Schluss 522—524 . . . . . S. 503—524

XXIV. Kapitel. Die Essener. Alter, Herkunft, Verbreitung 524—526. Die Essener als Ordensgemeinschaft, Verhältnis zu den Neupythagoreern 526—528. Die Sakramentsgemeinschaft, Verwerfung des Opferkultes, Geheimschriften 528—532. Verhältnis zum Judentum 532—533. Fremde Einflüsse (Eschatologie, Fatalismus, Sonnenverehrung, Verwerfung des Öls, Verwerfung des Genusses von Wein und Fleisch?) 533—536 . . . . . „ 524—536

Anhang. Die Therapeuten . . . . . „ 536—539

Achter Abschnitt.

XXV. Kapitel. Das religionsgeschichtliche Problem.

S. 540—594.

Rückblick. Das Problem 540—541. Der epigonenhafte Charakter des Spätjudentums, seine Uneinheitlichkeit 541—542. Charakter des das Spätjudentum umgebenden religiösen Syn-

kretismus 542—544. Die einzelnen in Betracht kommenden Religionen: Die babylonische Religion 544—546. Die eranische Religion 546—550. Die griechische Religion 550—552. Die ägyptische Religion 552—553. Die Gebiete der Beeinflussung 553—555. Urzeitsagen, Paradiesessagen, Sagen vom ersten Menschen, Henoch, Engelfall, Flutsage, Turmbau, Noah, Abraham, Moses, Salomo 555—564. Esther-, Tobit-, Achikar-, Judith-Legende, die Danielgeschichten 564—566. Die Spruchweisheit 566—567. Kosmogonisches und Kosmologisches 567—569. Angelologie 569—570. Herkunft der jüdischen Apokalyptik, die kosmologisch-universale Seite der jüdischen Apokalyptik 571—572. Beeinflussung durch babylonische Ideen 572—577. Deren Ursprung in der eranischen Apokalyptik, Differenzen, die Auferstehung der Toten, Lehre vom Weltbrand und Feuergericht 577—584. Der jüdische und der eranische Dualismus, Differenzen und Übereinstimmungen, Berührungen in der Antichrist-Legende 584—589. Die individuelle Eschatologie 589—591. Die Hypostasen der jüdischen Theologie und die eranischen Ameshas Spentas 591—592. Abschluss 592—594 . . . . . S. 540—594

Einleitung.

Die Periode der Religion Israels, mit welcher sich die gegenwärtige Darstellung beschäftigt, empfängt ihre bestimmte und wohlbegründete Abgrenzung durch zwei tief in die Geschichte des Volkes einschneidende Ereignisse. Auf der einen Seite stehen die Religionsverfolgung Antiochus IV. und der makkabäische Befreiungskrieg. Man wird die Bedeutung dieser Ereignisse nicht hoch genug anschlagen können. Vor ihnen war die Volkskraft Israels und seine Religion im Zustand der Erweichung und Auflösung. Das Volk, oder vielmehr die jüdische Gemeinde, ist örtlich auf einen recht engen Raum beschränkt, von der späteren gewaltigen Ausdehnung der Diaspora zeigen sich die ersten schwachen Ansätze. Und was noch schlimmer ist: Israel beginnt sein Selbstbewusstsein und seine eigentümliche Art zu verlieren. Nicht nur die bekannten Vorgänge der Makkabäerzeit, sondern auch die aus dieser Zeit uns zugängliche Literatur des Judentums, die Spruchweisheit, legen Zeugnis für die allmähliche Erweichung der israelitischen Eigenart ab. Seit der Makkabäerzeit und durch die Ereignisse derselben erfolgte nun ein ganz gewaltiger Aufschwung des jüdischen Gesamtlebens. Israel erlebt noch einmal Geschichte, seine Religion treibt einen frischen Zweig. Freilich war dieser nur ein Nachtrieb, aber geschichtlich ist er doch von höchster Bedeutung. Denn auf dem Boden dieses Spätjudentums entstand das Evangelium. — Auf der anderen Seite ist die Periode unserer Darstellung wieder ganz bestimmt abgegrenzt durch die Vernichtung des israelitischen Volkslebens in Palästina in dem grossen Vernichtungskriege, welcher über die eigentliche Katastrophe dieses Kampfes sich forterstreckte bis zur endgültigen Niederschlagung der letzten nationalen Erneuerungsversuche unter Hadrian. Wenn es vorher oft den Anschein hatte, als könnte das Judentum sich zu einer völker-

umspannenden Universalreligion entwickeln, so zieht es sich nun ganz auf sich selbst zurück und erstarrt völlig in seiner Eigenart, während das junge Christentum sein Erbe in der Welt antritt.

Es handelt sich in dem vorliegenden Werk um eine Darstellung der Religion dieses „Spätjudentums" als einer Gesamterscheinung. Denn so gross die Unterschiede der beiden Hauptzweige dieser Epoche des Judentums, des palästinensisch-(babylonisch)-pharisäischen und des (alexandrischen) Diasporajudentums auch sein mögen, so überwiegt die Einheit in den beiden Erscheinungen. Die ganze geschichtliche Bedeutung des Spätjudentums wird erst dann klar, wenn wir uns das merkwürdige Gebilde dieser Religion vergegenwärtigen, welche in unerhörter Stärke das Leben der Völker der griechisch-römischen Kulturwelt zu überfluten und zu durchdringen begann und andererseits wieder in einem bestimmten Winkel der οἰκουμένη sein Centrum und seinen festen Halt hatte. Wir werden daher zunächst in unserer Darstellung immer auf das Ganze unsern Blick gerichtet halten. Die Darstellung selbst muss zeigen, dass dies allerdings nicht ganz gewöhnliche Verfahren berechtigt ist.

Ferner lassen sich Unterperioden innerhalb des angegebenen Zeitraumes nicht mehr scheiden. Es verlockt zunächt zwar der Gedanke, etwa die Periode der nationalen Selbständigkeit des Judentums in der Makkabäerzeit noch einmal von der folgenden Zeit der Fremdherrschaft abzusondern. Aber diese Abtrennung erweist sich als innerlich unmöglich. Denn es ist nicht so, wie man auf den ersten Blick erwarten könnte, dass in der makkabäischen Zeit die Frömmigkeit Israels eine stärkere nationale Ausprägung im Vergleich zur späteren Zeit erhalten hätte. Das gilt nur von ihren Anfängen. Nachher sind die Träger der Entwicklung der spätjüdischen Frömmigkeit ihre Wege abseits von den mehr und mehr verweltlichenden Kreisen, welche die nationale Erneuerung trugen, gegangen. Die Ereignisse der Makkabäerperiode haben für die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit nur die Bedeutung eines äusseren mächtigen Anstosses und keine innerlich bestimmende Kraft. — Auch ist das uns erhaltene Material zur Geschichte der spätjüdischen Frömmigkeit nicht massenhaft genug, um eine solche weitere Einteilung zu gestatten. Endlich fehlen in diesem Zeitraum jüdischer Religionsgeschichte ganz und gar die grossen, die Entwicklung in sich konzentrierenden Persönlichkeiten, die festen Orientierungspunkte in dem Strom der Erscheinungen. Wir werden daher die ganze Zeit in einzelnen Querdurchschnitten behandeln.

Was uns als der charakteristische Grundzug in der Entwicklung der spätjüdischen Religion entgegentritt, ist dies, dass das Spätjudentum sich auf der Stufe des Überganges von einer nationalen, kultischen Religion zu einer universalen, geistigen befindet. Die beiden Tatsachen der gewaltigen Entwicklung der Diaspora, welche das Judentum zu einem Faktor der Weltgeschichte machte, und der in der Diaspora betriebenen Propaganda, durch die jenes zu einem Vorläufer und Vorarbeiter des Christentums wurde, prägen dieser Periode israelitischer Religionsgeschichte ihren Stempel auf. Denn an jener Bewegung partizipiert auch das palästinensische Judentum, schon allein dadurch, dass es das fast unbestrittene Zentrum dieses die οἰκουμένη überflutenden Judentums blieb. Ausserdem aber kam hier jener Tendenz auf Erweiterung zur Universalreligion wenigstens die negative Tendenz auf Ablösung der Religion vom National-Politischen entgegen. So klar aber wie diese Tendenz des Judentums zum Universalismus heraustritt, ebenso klar ist es, dass sie nicht zur Vollendung kommt. Das Judentum bleibt bei allem Hinüberstreben über seine Grenzen eine an das Volk gefesselte Religion. Und am Schluss steht es nach den furchtbaren Kämpfen, die den Untergang des jüdischen Volkstums herbeiführten, auf sich selbst zurückgeworfen in der Vereinsamung, während das junge Christentum vollendet, was das Judentum begonnen. Dieses Ringen der universalen und partikularistischen Tendenzen stellt der erste Abschnitt unsres Buches dar.

Mit der Loslösung vom national-politischen Leben und der Tendenz zum Universalismus vollzieht sich ein zweiter ebenso bedeutsamer Prozess in unserem Zeitraum: die allmähliche Loslösung der Religion vom Kultus. Es ist das kein Zufall: Tempelkultus und nationale Religion gehören zusammen. In der Loslösung von der Nation und in der Zurückschiebung des Kultus vollzieht sich derselbe Prozess. Es spielt sich aber dieser Vorgang kaum sichtbar unter der Oberfläche ab. Äusserlich betrachtet bleibt der Tempelkult in seinem Glanze stehen. Dennoch ist jener Prozess vorhanden. Beweis dafür ist, dass das Judentum ohne innere Erschütterung nach der Zerstörung des Tempels bestehen blieb. Erst recht eigentlich in unserer Zeit ward das Judentum aus einer Religion des Kultus eine Religion der Observanz. Und in die beherrschende Stellung dieser Religion rückt das Gesetz, so sehr, dass Judentum und Gesetz Korrelatbegriffe werden. Von dieser Ablösung der Kultfrömmigkeit durch die Gesetzesfrömmigkeit wird der zweite Abschnitt handeln.

Mit diesem grossen Wandel in dem Organismus der jüdischen

Religion hängt die Entstehung eines ganz andern Gefüges äusserer Formen zusammen. Die jüdische „Kirche" des Gesetzes schafft sich wie alle auf dieser Stufe des Überganges angelangten Religionen einen Kanon heiliger inspirierter Schriften. Sie wird eine Religion des Buches und der Tradition. Die alten Führer, die Priester, werden entthront. Ihnen zur Seite, ihren Einfluss bald überflügelnd, treten die Führer der neuen Zeit: die Theologen (Schriftgelehrten). Die Frömmigkeit wird Laienfrömmigkeit; zur Seite des Tempels tritt die Synagoge, neben das Opfer ein geistiger Gottesdienst mit Schriftverlesung, Schriftauslegung und Gebet. Die Frömmigkeit wird eine Sache ungeheurer Aufmerksamkeit und Willensanspannung für jedermann. Und in harter Abgeschlossenheit trennen sich die, welche mit Überzeugung in den neuen Formen mitmachen wollen, die „Frommen" von den Gottlosen. Eine gewisse Tendenz auf ein gemeinsames Bekenntnis, eine gewisse Ahnung von dem Gegensatz zwischen „Glaube und Unglaube" erwacht (dritter Abschnitt).

Versuchen wir in die Innenseite der hier sich entfaltenden Frömmigkeit hineinzuschauen, so tritt uns ein beherrschender Gedanke entgegen: der Gedanke des Gerichts. Es scheint so als wenn gerade die „Gesetzesreligionen" — Parallelen bieten Parsismus und Islam — den günstigen Boden darbieten, auf dem der Gerichtsgedanke sich in aller seiner Macht entfalten kann. Im Judentum erwächst aber der Gerichtsgedanke aus dem nationalen, volkstümlichen Zukunftsglauben. Und obwohl er sich von hier aus machtvoll ins Universale, Individuelle und Ethische erweitert und vertieft, bleibt er doch auf der ganzen Linie der Entwicklung durch die alten nationalen diesseitigen Zukunftsgedanken belastet und gehemmt. Dennoch erwacht im Judentum dieser Zeit der für das religiöse Leben so ungeheuer wichtige Glaube an Auferstehung der Toten und Gericht, an ein ewiges Leben und eine neue Welt. In diese merkwürdige, verschlungene Gedankenwelt werden wir im vierten Abschnitt einzudringen suchen.

Das Judentum ist auf den Kern gesehen die Religion des Monotheismus. Es entwickelt sich nach dieser Seite weiter in seiner ganzen Einseitigkeit, Strenge und Härte. Aber der allzu straff gespannte Bogen kann auch brüchig werden. Allzusehr suchte man Gottes über alle Welt erhabenes, allem Weltlichen fernes Wesen zu betonen. So droht der Gottesgedanke kalt, leer und abstrakt zu werden. Und in die so entstandene Lücke ziehen Engelglauben, Dämonologie, dualistischer Pessimismus und Hypostasentheologie ein (fünfter Abschnitt).

In einem sechsten Abschnitt versuchen wir endlich in das Allerinnerste der jüdischen Frömmigkeit einzudringen. Hier liegt der verhältnismässig schwerste Teil unserer Aufgabe. In den Quellen tritt das innere Leben der Religion des Spätjudentums stark zurück. Es ist das kein reiner Zufall. Dieses innere Leben ist wenigstens teilweise infolge der Überwucherung des Schriftgelehrtentums und der Theologie, der Gesetzeskasuistik und der apokalyptischen Phantastik stark in der Erstarrung begriffen. Und wo wir es antreffen, zeigt es widersprechende Züge. Vorhanden ist es dennoch. Wir werden also fragen, was der einzelne Fromme von seinem Gotte hatte und hielt, wie er zu ihm betete, welche Stimmungen der Gedanke an Gott auslöste; wir werden fragen, was für einen Klang die Worte: Gerechtigkeit, Verdienst, Gnade und Barmherzigkeit, Sündenvergebung, Busse für ihn hatten. Eine kurze Darstellung über das Wesen des Menschen (nach seiner religiösen Seite) und die Grundauffassung des Ethischen im Judentum wird diesen Abschnitt schliessen.

Im siebenten Abschnitt werden wir dann zur Ergänzung einige abseits stehende Gestalten jüdischer Frömmigkeit behandeln, die wegen ihres singulären Charakters in der allgemeinen Darstellung nicht zu ihrem Rechte kamen: Philo als Repräsentanten der Diasporafrömmigkeit der „Gebildeten", die Essener, die Therapeuten.

In einem Schlussabschnitt werden wir das Judentum in seiner religionsgeschichtlichen Stellung darzustellen suchen. Hier wird die wichtige und in neuester Zeit immer intensiver erwogene Frage erörtert werden müssen, ob das Spätjudentum als eine genuine Weiterentwicklung der alttestamentlichen Religion anzusehen sei, oder ob zur Erklärung dieses eigentümlichen, in der Zeit des allgemeinen religiösen Synkretismus entstandenen Gebildes auch der Einfluss fremder Religionen in Betracht zu ziehen sei. Namentlich wird hier das interessante Problem des Verhältnisses von Judentum und Parsismus, dieser beiden engverwandten Religionen, zu behandeln sein. — Ein kurzer Überblick über die uns zur Verfügung stehenden Quellen wird die Untersuchung eröffnen müssen.

Die Quellen.

I. Wir beginnen unsern Überblick über die in Betracht kommenden Quellen, indem wir zunächst den Blick rückwärts auf die unmittelbar unserer Periode vorhergehende Zeit wenden. Hier begegnen wir im Judentum einer bestimmten Literaturgattung, der Spruchweisheit. Zu ihr gehören die unsrer Zeit vielleicht schon etwas ferner stehenden Sprüche Salomos, und zeitlich diesen folgend, das interessanteste, bedeutendste und einflussreichste Werk dieser Gattung, die Spruchsammlung des Siraciden Jesus. Da der Enkel des Siraciden nach seiner Aussage im Prooemium das Buch im Jahre 132 (im 38. Jahr unter der Regierung des Königs Euergetes) übersetzte, so schrieb dieser selbst aller Wahrscheinlichkeit nach am Anfang des zweiten Jahrhunderts. Das Werk des Siraciden ist neuerdings durch eine Reihe aufeinander folgender Funde zur grössern Hälfte ($^{3}/_{5}$) in seiner Ursprache bekannt geworden. [1])

Die mannigfache Verbreitung des Buches, die starke Überarbeitung, welche dessen Text gefunden hat, die zahlreichen Citate in der späteren jüdischen Literatur zeugen für den grossen Einfluss des Sira-

---

1) Es ist unmöglich, hier die ins ungeheuerliche anschwellende neue Sirachliteratur zu verfolgen. Man findet sie in den theologischen Bibliographien der letzten Jahre. Alles bisher vom hebr. Sirachtext Gefundene ist jetzt veröffentlicht in „Facsimiles of the Fragments hitherto recovered of the Book of Ecclesiasticus Oxford-Cambridge 1901." Aus vier Hndschr. sind folgende Stücke erhalten: A) 3 6b—16 26a; B) 30 11—33 3, 35 11—38 27b, 39 15—51 30 (Schluss); C) kleine Fragmente aus Kap. 4—7 und 37, ferner 18 31b—19 3b. 20 5 6 7 13, 25 8 13 17—24, 26 1—2a; D) 36 29—38 1a. vgl. die Übersetzungen von Ryssel zu 39 15—50 22 bei Kautzsch I 425—470 und für die übrigen Stücke in St. Kr. 1900, 363—403, 505—541; 1901, 75—109, 269—294, 547—592; 1902, 205—262. Alles Material zusammengestellt findet sich jetzt auch bei J. Levi, L'ecclésiastique, texte original hébreu édité, traduit et commenté I. 1898 (Sir. 39 15—49 12); II 1901, (die übrigen hebr. Partien); H. M. Strack, die Sprüche Jesus des Sohnes Sirachs (hebr. Text mit Wörterbuch) 1903.

ciden auf die jüdische Literatur. Ausser dem Buch Daniel hat vielleicht kaum ein Werk im Spätjudentum so weitergewirkt, wie das des Siraciden. Es ist daher eine Quelle ersten Ranges [1]) auch für die Religionsgeschichte des nachfolgenden Judentums.

Zu dieser Gruppe von Schriften gehört in gewisser Hinsicht auch das Tobitbuch. Es zählt zur Klasse der erbaulichen, moralisch-didaktischen Erzählungen. [2]) Nach der Zukunftsweissagung 14_4—$_6$ stammt es aller Wahrscheinlichkeit nach aus der vormakkabäischen Zeit. [3]) Es ist neuerdings sehr wahrscheinlich gemacht, dass

---

1) Ich benutze neben dem Urtext die mit Berücksichtigung alles textlichen Materials unternommene Übersetzung von Ryssel (daneben die von Levy) und den griechischen Text der LXX bei Swete, The old Testament in Greek Vol. II 1891.

2) Die textliche Überlieferung ist eine ausserordentlich verwickelte, vgl. die vorzügliche Übersicht bei Schürer III 178—180. Gegen Löhr, der bei Kautzsch I den Text wesentlich nach LXX Cod. B (A) gab, verfocht Nestle, Septuagintastudien III. S. 22—27 (Programm Maulbronn, Stuttgart 1899), sehr entschieden die Priorität von ℵ und der altlateinischen Übersetzung. Gegen Nestle: Löhr, Alex. und Sinait. z. Buche Tobit Z. A. T. 1900 243—263. (vgl. R. Harris Journ. Americ. Theol. The double text of Tobit. 1899 541—554). M. E. ist der Text von ℵ vt. lat. eine stark eingreifende Rezension des ursprünglichen Textes, die vielleicht erst nach der Zerstörung Jerusalems vorgenommen wurde. Man beachte die die stichische Anordnung störenden, sicher sekundären Interpolationen im Lobgesang des Tobit c. 13 (besonders V. 12). Doch mag auch ℵ hier und da ursprüngliches bewahrt haben und der in BA vorliegende Text verkürzt und gräzisiert sein. Der Text der sogenannten dritten Rezension, der von 6_9 durch einige Minuskeln (44. 106. 107) und von 7_{10} an durch die syrische Übersetzung repräsentiert wird, ist im grossen und ganzen eine sekundäre Bearbeitung der zweiten Rezension (ℵ vet. lat.). Sie zeigt in dem kurzen Stück das von beiden gemeinsam überliefert ist, auffällige Verwandtschaft mit Handschr. d. der altlateinischen Übersetzung (nur für 1_1—6_{11} erhalten), auch mit dem armenischen Text Neubauers und dem Hebraeus Münsteri. Ich benutze den Text von A B, sowohl wie den von ℵ nach Swete unter Heranziehung des reicheren Textmaterials in Fritzsches Libri Apocryphi. 1871 und Ball, Apocrypha. London 1895.

3) In diese Zeit weist die Vorliebe für Namen wie Tobit, Tobias, Tobiel. (1_1) Damals blühte das Tobiadengeschlecht. Der Engel Raphael nennt sich Asarja, Sohn des grossen Ananias. Ananias: חנניה erinnert an den berühmten Hohenpriesternamen Onias, dessen Name vielleicht auf חניה, Abkürzung von חנניה, zurückgeht. (Encycl. Bibl. s. v. Onias). Asarja steht vielleicht für Seraja (vgl. die Vertauschung der beiden Namen Neh. 7_7 = Es. 2_2). Seraja aber war in der vormakkabäischen Zeit der Name der ersten priesterlichen Klasse Es. 2_2 Neh. 10_3 12_1 $_{12}$.

das Tobitbuch als eine jüdische Bearbeitung einer im Folklore weit verbreiteten Erzählung vom „dankbaren Toten“ anzusehen sei.[1]) Damit gewinnt das Buch ein besonders religionsgeschichtliches Interesse (s. Abschnitt VIII). Eine besondre Verwandtschaft zeigt es ausserdem mit der Achikarlegende, deren weite Verbreitung in syrischer, arabischer, armenischer, äthiopischer und griechischer Tradition erst in neuester Zeit bekannt geworden ist.[2]) Die Legende von Achikar, dem weisen Minister des assyrischen Grosskönigs, der von seinem ungeratenen Neffen schändlich verleumdet, wunderbar vom Tode errettet wird und dann wieder zu königlichen Ehren gelangt, war aller Wahrscheinlichkeit nach eine Erzählung heidnischen Ursprungs. Wenn nun in der Tobitlegende auf die Achikarlegende Bezug genommen wird, und Tobit gar als ein Verwandter Achikars erscheint (1_{21} 11_{17} 14_{10}), so zeigen sich hier wieder interessante religionsgeschichtliche Übergänge (s. u. Abschnitt VIII).[3]) Vor allem sind die mannigfachen Berührungen des Tobitbuches mit der Spruchweisheit der Sprüche, des Siraciden, einiger Psalmen, der Achikarlegende, auch der Sittensprüche Ps-Menanders (s. u.) bemerkenswert und deuten daraufhin, dass die jüdische Spruchweisheit kaum ohne Anregung von aussen her entstanden ist.

Wenn wir dann weiter den palästinensischen Kanon des Alten Testaments hinsichtlich seiner späteren Bestandteile ins Auge fassen, so waren zur Zeit Sirachs die Sammlungen „Gesetz und Propheten“ abgeschlossen.[4]) Auch die Jonaslegende, deren Ent-

---

1) Vgl. nach älteren Vorgängern Cosquin, Le livre de Tobie et l'histoire du sage Akikar Rev. Bibl. VIII 50—82, 510—531. Margarethe Plath, Zum Buch Tobit. St. Kr. 1901. 377—414 (besonders 402 ff.).

2) Das in Betracht kommende Material findet sich umsichtig gesammelt in: The Story of Achikar ed. Conybeare, Harris, Lewis. 1898; dazu eine neuaramäische Übers., die Lidzbarski, Beitr. z. Volks- und Völkerkunde, übersetzt hat. Eine ganz eigentümliche Rezension findet sich in der Übers. von 1001-Nacht von Chavis Cazotte, Cabinet des Fées XXXIV 266—362.

3) Zum folkloristischen und religionsgeschichtlichen Problem vgl. Th. Benfey, kleine Schriften II, 3, 181 ff.; Cosquin in dem Anm. 1 citierten Aufsatz; Lidzbarski Th. L. Z. 1899, Sp. 606; Th. Reinach, un conte babylonien dans la littérature juive. Révue Et. Juives 1899 T. 38. 1 ff.; Halevy, „Tobie et Akhiakar“ Rev. Semit. 1900 (in der Behauptung des genuin jüdischen Charakters der beiden Erzählungen durchaus verfehlt); W. Bousset, Beiträge zur Achikarlegende Z. N. W. 1905, 180—193; Vetter, Theol. Quartalschrift 1904. 321—364. 512—540, das Buch Tobit u. d. Achikarsage.

4) Vgl. Sir. 45—49.

stehung vielleicht noch in die angrenzende Zeit fällt, hat doch ihren Platz unter den kleinen Propheten (Sirach 49_{10}) erhalten, und wird im Tobitbuch (14_4) bereits vorausgesetzt. Sie gehört also ins dritte Jahrhundert. Unter den Hagiographen werden eine Psalmensammlung, die Sprüche, das Hohe Lied (?), Hiob und Nehemia von Sirach bereits angedeutet oder genannt. Sir. $47_{8.11}$ $49_{9.13}$. Manche kleineren Stücke, namentlich in der prophetischen Literatur, sind dennoch später hinzugefügt. Jesaia 24—27 [1]) ist z. B. erst am Ende des dritten Jahrhunderts oder später entstanden. Die Psalmenliteratur haben wir uns in dieser Zeit und bis in die ersten Zeiten des makkabäischen Zeitalters noch in lebendigem Fluss zu denken, obgleich die Masse dieser Literatur einem früheren Zeitalter angehört. Die beim Siraciden nicht genannten Stücke — abgesehen von kleineren Stücken wie Ruth und Klagelieder — also Daniel, Esther, Prediger und das Werk Esra-Nehemia-Chronik in seiner jetzigen Gestalt (s. u.) gehören sicher, resp. wahrscheinlich auch erst in die nachsiracidische Zeit.

Das hellenistische Judentum wird in dieser Zeit noch kaum eine umfangreiche Literatur besessen haben. Die Schriften desselben, welche man in diesen früheren Zeitraum hat verlegen wollen, sind wie wir sehen werden, einer viel späteren Zeit zuzuweisen. Allerdings ist zu vermuten, ja mit grosser Wahrscheinlichkeit zu behaupten, dass der Beginn der Übersetzung des Alten Testaments schon in dieser Zeit anzusetzen ist (3. Jahrh. v. Chr.), und dass mindestens die Übersetzung des Pentateuchs in die vormakkabäische Zeit fällt. Denn als der Enkel des Sirach dies Werk seines Grossvaters übersetzte, lagen nach dessen Prooemium bereits alle Teile (Gesetz Propheten Schriften) des Kanons in der Übersetzung vor.

Dass der Chronograph Demetrius (Fragmente aus Alexander Polyhistors Sammelwerk (s. u.) bei Eusebius Praep. ev. IX 21. $29_{1-3.15}$; Clemens Alex. Stromat. I 21_{141}; vgl. Schürer III 349—351.) in die vormakkabäische Zeit hineingehört, ist immerhin nicht ganz sicher. Er scheint zwar als Endpunkt seiner Chronologie nach Clemens Al. Stromat. I 21_{141} die Regierung Ptolemaeus IV (222—205) genannt zu haben. Aber selbst

1) Man beachte, dass sich die nachweislich späten prophetischen Stücke sehr oft als Anhänge eines abgeschlossenen prophetischen Buches finden. Die bekanntesten Beispiele: Deutero- und Trito-Jesaia. Beachte die Stellung von Jes. 24—27. 34—35 (36—39, auch Jes. 11—12, mindestens $11_{10}-12_6$ sind verdächtig); Jeremias 50—51 (48—49). Ezech. 38-39 (Die Weissagung über Gog und Magog stammt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Ezechiel); Amos 9_{11-15}. Micha 7_{7-20}. Sacharja 9—14 etc.

wenn der Text des Demetrius ganz gesichert wäre, was zugestanden werden mag, so ist es prekär, auf ein solches Fragment, dessen näheren Zusammenhang wir nicht kennen, bei dem wir nicht einmal wissen, ob uns die Rechnung vollständig angegeben ist, allzuviel zu bauen. Ein ähnlicher Schluss wird sich aus zwingenden Gründen beim Chronographen Eupolemus als falsch erweisen. (s. u.) Hat Demetrius unter Ptolemäus IV gelebt, so wäre damit allerdings bewiesen, dass der Pentateuch spätestens in den letzten Dezennien des dritten Jahrhunderts übersetzt sei, da Demetrius die Übersetzung der LXX voraussetzt. (vgl. namentlich seine Chronologie, Eus. Pr. Ev. IX 21 18.)

II. In dem Überblick über die jüdische **Literatur der Makkabäerzeit** beginnen wir am besten mit der Besprechung derjenigen Schriften des Alten Testaments, welche aller Wahrscheinlichkeit nach in diese Zeit gehören.

In einem weiten Kreise der alttestamentlichen Forscher hat sich die Überzeugung Bahn gebrochen, dass in unsrer Psalmensammlung auch makkabäische Psalmen vorhanden seien. Wie es scheint, finden sich diese namentlich unter den Liedern Asaphs und der Korachiten also in der Gruppe 42—50 und im dritten Buch.[1]) Fast allgemein gelten Ps. 44, 74, 77, 79, 83 (auch 76, 78, 80, 85, 89) als makkabäisch. Auch in den späteren Büchern finden sich makkabäische Psalmen 108 (= 60 B), 110, 118, 149. Dagegen ist von den Psalmen der davidischen Sammlung 3—41, 51—72 kein einziger mit Bestimmtheit als makkabäisch erwiesen.[2]) Das Buch Esther mit seinem grimmigen, jedes religiösen Zuges baren politischen Fanatismus stellt man ebenfalls am liebsten in die Makkabäerzeit ein. Von prophetischen Stücken mag vielleicht Sacharja 9—14 hierher gehören.[3]) Auch ein historisches Buch, die gegenwärtige Redaktion von Esra-Nehemia-Chronik, ist wahrscheinlich bis

1) Die Korachiten gelten in den älteren Partien der Chronik noch als Torhüter I 9 19. 26 1. 19; II 31 14, die ursprünglich gar nicht einmal zum Stamm Levi gehörten, dann aber zur Levitenwürde aufrückten. Erst in den spätesten Schichten der Chronik erscheinen sie unter den Sängern als Hemangruppe I 6 18 ff. (Die Erwähnung der Sängergilden Hemans und Jeduthuns gehört nicht der Grundlage an, welche nur die Asaph-Klasse kennt). II 20 19 scheint die Erwähnung der Korachiter erst interpoliert zu sein. Eine Sammlung von Psalmen, die den Korachitern zugeschrieben wird, muss also als Sammlung sehr späten Datums sein.

2) Das könnte in der Tat die Psalmensammlung sein, die bereits von Sirach vorausgesetzt wird. Der (makkabäische) Ps. 60 B ist als Anhang zu 60 A in diese Sammlung hineingeraten.

3) Wellhausen J. J. G. 238 Anm. 3.

in unsere Zeit hinabzurücken. Die Grundlage des Buches ist am Anfang der griechischen Zeit geschrieben. Neh. 12 22. Aber eine endgültige und ziemlich stark eingreifende Rezension dieses Materials scheint erst in der Makkabäerzeit vorgenommen zu sein.[1]) Endlich ist auch der Koheleth, da er bereits eine bestimmte und scharfe Auseinandersetzung mit dem Glauben an die Unsterblichkeit enthält (3, 9—22 u. ö.) im makkabäischen Zeitalter geschrieben.

Die wichtigste Schrift des alttestamentlichen Kanons, die für unsere Darstellung in Betracht kommt, ist das Buch Daniel.[2]) Und hier stehen wir auf ganz sicherem Boden.[3]) Das Buch ist nach

1) Der Siracide scheint nur eine Schrift des Nehemia gekannt zu haben 49 13. Daneben haben sicher Memoiren des Esra existiert. Von dem Verfasser sind dann beide in recht später Zeit verarbeitet. Darauf deutet auch die Stellung der Chronik hinter Esra-Nehemia und am Schluss des alttestamentlichen Kanons. I Chronik 16 34—36 ist ferner Ps. 106 mit dem liturgischen Schluss des vierten Psalmenbuches citiert, II. Chron. 6 40—42 der ebenfalls späte Psalm 132 8—10. — I. Chron. 24 7 ist als erste der 24 Priesterklassen die Klasse Jojarib genannt. In den älteren Listen Neh. 10 3—9. 12 1—7. 12—21 ist Jojarib gar nicht oder an untergeordneter Stelle erwähnt. Da nun die Makkabäer aus der Familie Jojarib stammen I. Mk. 2 1. 14 29, so liegt hier eine sichere Spur einer Redaktion der Chronik in der Makkabäerzeit vor. Schürer II 237 Anm. 44. Die merkwürdige Angabe II Chron. 30 10 vgl. 30 1—2. 18, dass zu Hiskias Zeit etliche von „Asser, Manasse und Sebulon" sich demütigten und zum Passah nach Jerusalem gekommen seien, spiegelt vielleicht die geschichtlichen Verhältnisse der Makkabäerzeit, die Errettung der jüdischen Diaspora in Galiläa und Gilead durch die Makkabäer, wider. I. Mk. 5. Auf diese Zeit deutet auch II. Chron. 26 6. Die Zeitgrenze nach unten für die Redaktion der Chronik ist dadurch festgelegt, dass nach II. Chron. 21 10 die Edomiter noch nicht unterworfen sind. Die Unterwerfung erfolgte zwischen 128 und 113 (Schürer I 264—266). Die zeitliche Festlegung der Chronik würde dann auch eine nähere Bestimmung des Abschlusses der Psalmensammlung ermöglichen. Der Chronist Eupolemus setzt bereits die Chronik in der Übersetzung der LXX voraus (s. u.) vgl. Nöldeke Z. A. T. 1900 88 f.

2) Wenn am Schluss des alttestamentlichen Kanons Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik stehen, so ist hier also eine Erinnerung des ursprünglichen geschichtlichen Tatbestandes gegeben.

3) Vgl. die Kommentare von A. Bevan Cambridge 1892; G. Behrmann Göttingen 1894 (Handkommentar z. A. T. von Nowack III 3 2); J. Dyneley Prince Leipzig 1899; K. Marti Tübingen 1901 (kurzer Handkommentar hrsg. von Marti. 18.); ferner den vorzüglich orientierenden Artikel von Buhl (in Herzogs R. E.) und den von Kamphausen (Encyclopädia Biblica von Cheyne und Black I 1001—1015), endlich Wellhausen, J. J. G. 258 f.; Schürer III 186—188.

dem Kislev 168, (der Verwüstung des Tempels durch Antiochus IV.) und vor der Reinigung des Tempels durch Judas Maccabäus geschrieben (25. Kislev 165?). Wenn das Buch nach „$3^1/_2$ Zeiten“ (7_{25} 9_{27} 12_{11} f.) den grossen Umschwung aller Verhältnisse zu Gunsten seines Volkes erwartet, so ist das kein vaticinium ex eventu, sondern eine wirkliche Weissagung, die so wie ihr Verfasser es sich dachte, auch niemals eingetroffen ist. Der erste Teil, Kap. 1—6, enthält Legenden, welche alle den erkennbaren Zweck haben, den Glaubensmut des Volkes in schweren Zeiten zu stärken. Der Verfasser verwendet vielfach älteres Material; ganz besonders stark schaut die (nichtjüdische) Grundlage Kap. 4 hindurch. Mit Kap. 7 wendet sich das Buch zur Weissagung.[1]) Hier wird Daniel der grosse Anreger und Verbreiter einer neuen Stilgattung, der apokalyptischen Literatur, deren einflussreiches Vorbild er für Jahrhunderte bildet. Die Pseudonymität, die Methode, die Einzelweissagung in einen grossen weltgeschichtlichen Rahmen einzuspannen, die geheimnisvolle bizarre Bildersprache, die Zahlenrätsel, das Ineinander zeitgeschichtlicher Andeutungen und apokalyptischer Weissagungen — alles das hat die Folgezeit aus diesem Buch übernehmen können und übernommen. Aber auch Daniel ist keine schöpferische Kraft. Er hat aller Wahrscheinlichkeit nach seine apokalyptische Gesamtanschauung und viele einzelne seiner bizarren Bilder bereits überkommen.[2])

Mit Daniel beginnt also die apokalyptische Literatur des Judentums. Von Daniel im Stil und in manchen Einzelheiten abhängig ist bereits jenes Sammelwerk von Schriften ähnlicher Tendenz, das nach seiner Überlieferung als das äthiopische Henochbuch (I. Henoch) bezeichnet wird. Ursprünglich aramäisch geschrieben (Schürer III 203) ist es uns in äthiopischer, zum Teil auch in griechischer Sprache (Kap. 1—32; 89_{42}—$_{49}$) erhalten.[3]) Es zerfällt in

1) Vielleicht ist das Bussgebet Daniels 9_{4-19}, das im Stil von allem übrigen so weit absteht, erst später eingelegt. Nur hier findet sich im Buch der Jahwe-Name. Vgl. auch Rothstein bei Kautsch I. 173. Der Wechsel der Sprache des Buches (1_{1}—2_{3}, 8—12 hebräisch, 2_{4}—7 aramäisch) beruht wohl nur auf einem äusseren Zufall der Überlieferung.

2) Vgl. vor allem H. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 323 ff. u. ö.

3) Ein lateinisches Fragment ist unbedeutend. Schürer III 207. Ausgabe: A. Dillmann, Liber Henoch Aethiopice 1851. Neueste Übersetzungen: R. H. Charles, The book of Enoch 1893 (auf Grund des Textes von Dillmann, unter Benutzung weiteren handschriftlichen Materials, mit ausführlicher kritischer Einleitung, Anmerkungen; im Appendix das grosse griechische Fragment); G. Beer bei Kautsch II 217 ff. (mit Einleitung und wertvollen,

eine Reihe lose aneinandergereihter einzelner Bücher: 1—5. Prooemium; 6—16. Henochs Predigt an die gefallenen Engel (legendarische Einleitung zur Predigt ist 6—11, ebenfalls bereits wieder aus verschiedenen Traditionen (Quellen?) zusammengesetzt); 17—36. Die Reisen Henochs (zwei Rezensionen 17—19. 20—36); 37—71. Die „Bilderreden"; 72—82. Belehrungen Henochs über Astronomie; 83—90. Zwei Traumgesichte (83—84; 85—90. Die Tiervision); 91 1—11. 93. 91 12—18.[1]) Die Zehn-Wochen-Vision; 92. 94—105. Die Paränesen; 106—108. Spätere Anhänge.

Die Stücke 1—36, 72—105 gehören eng zusammen. Schon der Verfasser des Jubiläenbuches 417—23 hat, wie es scheint, die meisten von ihnen, mit Ausnahme der etwas späteren entstandenen Paränesen (92. 94—105) gelesen. Wie viel Hände an diesem Corpus Henoch beteiligt gewesen waren, wird sich schwer sagen lassen. Jedenfalls, das beweisen schon die verschiedenen Redaktionen einzelner Stücke (vgl. den doppelten Reisebericht und das Fragment Kap. 108) — haben wir hier nicht das Werk eines einzelnen Literaten, sondern die Literatur eines frommen Kreises. Die Zeit aller einzelnen Stücke genau zu bestimmen, ist nicht möglich. Die „Tiervision" (85—90) führt in die Anfänge der Makkabäerherrschaft und könnte noch vor dem Tode des Judas Maccabäus geschrieben sein (Charles). Die Paränesen 92. 94—105 gehören der Zeit der beginnenden Spannung zwischen den Frommen und dem Herrscherhaus (unter Johannes Hyrkan oder Alexander Jannaeus). Die gesammte Literatur mag etwa zwischen 164 und 80 entstanden sein.

Etwas abseits von dieser Literatur stehen die Bilderreden Henochs 37—71. Sie zeigen eine andere Gesamthaltung. Ihnen eigentümlich sind bestimmte sich in den übrigen Büchern nicht findende Wendungen (Herr der Geister, Menschensohn, Engel des Friedens, Erzengel Phanuel, Satan und die Satane). Die Gegner der Frommen sind hier nicht mehr das eigne Herrscherhaus, sondern die heidnischen Könige (467—8 u. ö.). Die Schrift versetzt uns in die unsichere und furchtbare Zeit zwischen dem Sturz des Makkabäergeschlechtes und der Regierung des Herodes. Sie erregt unsere Aufmerksamkeit besonders durch die bei ihr im Zentrum stehende Figur des Menschensohnes.

Schliesslich sind in die Henochischen Bücher von letzter Hand noch die sogenannten noachitischen Interpolationen eingesprengt, in denen nicht Henoch, sondern Noah der Held der Erzählung ist. Diese finden sich besonders in den Bilderreden: 547—552. 60. 651—6925, aber auch 101—8. 106—107.

namentlich religionsgeschichtlich orientierenden Bemerkungen); endlich unter Benutzung alles erreichbaren handschriftlichen Materials: Das Buch Henoch, hrsg. von J. Flemming und L. Radermacher Leipzig 1901 (die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrh. hrsg. v. d. Kirchenväter-Kommission der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften.)

1) Über Blattvertauschungen im Henochbuch: Bousset Th. R. III 371 Anm. 3.

Die Henochliteratur ist mit ihrem phantastischen, bizarren und fremdartigen Inhalt von besonderm religionsgeschichtlichem Interesse. Zugleich spiegelt sie trefflich die Stimmung der Frommen im Makkabäerzeitalter wieder. Sie zeigt die erwachende Tendenz zur Überweltlichkeit in der Frömmigkeit. Ihrer Gattung nach ist sie nicht rein apokalyptisch. Sie will göttliche Weisheit mannigfaltiger Art bringen, neben Weissagung eine heilige Geographie, Astronomie und Himmelskunde, Enthüllungen irdischer und himmlischer Geheimnisse.

Eine Schrift, die aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls aus der Makkabäerzeit stammt, ist das äthiopisch,[1]) in Fragmenten lateinisch erhaltene Buch der Jubiläen, auch die kleine Genesis genannt. In ihr haben wir das erste Beispiel einer zusammenhängenden haggadischen Bearbeitung alttestamentlicher Erzählungsstoffe. Sie berichtet ausführlich die Geschichte von der Weltschöpfung bis zum Passah am Sinai, und hat ihren Namen bekommen, weil sie ihre genau durchgeführte Chronologie nach dem System von Jubeljahren ordnet. Die eigentümliche und starke Verherrlichung Levi's und seiner Nachkommen nicht nur als Hohenpriester, sondern als Fürsten, Herrscher und Kriegshelden, (31—32, namentlich 31_{15}); der Accent, der auf „Sichems" Samarias Zerstörung durch Levi und Simeon gelegt wird (30); die Legende von der gänzlichen Unterwerfung Esaus (Idumaeas) (37—38) und von der Besiegung der Amoriterkönige durch Jakobs Söhne (34), die ein greifbares Gegenstück zu den Kämpfen der Makkabäer mit den syrischen Feldherren und den feindlichen Nachbarn bilden (vgl. namentlich I. Mk. 5); die Weissagung Isaaks gegen die Philister 24_{28-33}, die ebenfalls nur — wegen der vorher erwähnten Besiegung durch die Kittaeer (nicht Hethiter) d. h. die Griechen — nur auf die Eroberung der philistäischen Städte in der Makkabäerzeit gedeutet werden kann; die nur bis in die Makkabäerzeit reichende Weissagung des eschatologischen Stückes Kap. 23; die von der späteren pharisäischen Orthodoxie in vielen Einzelheiten noch abweichende Haltung der gesetzlichen Vorschriften des Buches; die besondere

1) Ich benutze die Übersetzung von E. Littmann bei Kautzsch II 39—119. Viel Material bei H. Rönsch, Buch der Jubiläen. 1874. (Hier auch der Text der lateinischen Fragmente.) Die beste zusammenfassende Arbeit: R. H. Charles, the book of Jubilees, . . . translated from the ethiopic text . . . with introduction, notes a. indices. London 1902. Hier eine ausführliche Begründung der von mir schon in der ersten Auflage vertretenen Datierung dieses wichtigen Buches, der sich jetzt auch Schürer, Th. L. Z. 1903. 675—679, angeschlossen hat.

Hochschätzung der Henochischen Offenbarungen — das alles weist mit Bestimmtheit in die Makkabäerzeit.[1]) Ist das Buch in der Makkabäerzeit geschrieben, so ist es wahrscheinlich bei seiner ausserordentlich freundlichen ja verehrungsvollen Haltung gegenüber dem Makkabäergeschlecht noch in der Zeit Johannes Hyrkans 135—104 und zwar vor dem Bruch der Frommen mit diesem geschrieben. In der Zeit der danach eintretenden Spannung zwischen Herrscherhaus und Frommen wäre seine Abfassung schwer zu begreifen. Höchstens stände die Zeit der Alexandra (76—67), der Gönnerin des Pharisäismus, offen. Das Buch ist von ungemeiner Wichtigkeit. Wir besitzen in ihm den ältesten zusammenhängenden jüdischen Midrasch zu den ersten Büchern des Moses. Es ist eine Quelle ersten Ranges für die Geschichte der jüdischen Haggada und Gesetzesauslegung.

Gehören nun die Jubiläen in die Zeit der Makkabäer, so gehört auch die jüdische Grundschrift der Testamente der Patriarchen dorthin.[2]) Seit Schnapps Arbeit über die Testamente der zwölf Patriarchen (Halle 1884) ist es nämlich in weiten Kreisen anerkannt, dass in den Testamenten der 12 Patriarchen eine ursprünglich jüdische Schrift in einer leichten christlichen Bearbeitung

1) Vgl. Bohn, St. Kr. 1900. 167—184; Bousset, Th. R. III 375; Z. N. W. I. 199; Charles l. c. LVIII—LXVI.

2) Die Schrift ist in griechischer Überlieferung erhalten, von Sinker nach zwei (C. O.) Handschriften (Test. Patr. ed. Sinker, Cambridge 1869) herausgegeben, Im Appendix 1879 hat S. zwei weitere Handschriften verglichen (R. P.). Die Kollektion einer fünften ist von Conybeare (Jew. Quarterly Review 1901. 111—127. 258—274) veröffentlicht. Von den griechischen Handschriften ist R. die wertvollste. Der wichtigste Zeuge ist die armenische Übersetzung, die ihrerseits in zwei Rezensionen vorliegt. Übersetzungen und Kollationen: Conybeare Jew. Quart. Rev. V. 1893. 375—398 (einzelne Stücke); VIII 1896, 260—268 (Ruben, Simeon) 471—485 (Juda, Dan, Joseph, Benjamin); Preuschen Z. N. W. I 106—140 (Levi in beiden Rezensionen). Ein Fragment einer syrischen Übers. erwähnt Charles, Encyclop. Biblica I 241. Die slavische Übersetzung ist wertlos, sie entspricht unserem schlechtesten griechischen Text (= O., P.; Bousset Z. N. W. I, 144). Über ein aramäisches Fragment (= Lev. 11—13) s. Bousset Z. N. W. I 344—346. Es enthält einen stark abweichenden, doch stellenweise ursprünglichen Text. Eine völlig andere Schrift im Vergleich mit dem griechischen Testament ist das von Gaster in Proceedings of the Society of Bibl. archaeology XVI 1894. 33—49, 109—117 aus der Chronik des Jerachmeel veröffentlichte Testament Naphthalis. Doch enthält auch dieses ältere und dem griechischen Testament verwandte Überlieferung. Übersetzung bei Kautzsch II 489—492.

vorliegt. Weniger bekannt ist es, und auch von Schnapp in seiner Übersetzung der Schrift nicht beachtet, dass die christlichen Interpolationen sich bereits zum grössten Teil auf Grund unserer handschriftlichen Zeugnisse ausscheiden lassen.[1]) In erster Linie ist hier das Zeugnis der an vielen Stellen ursprünglicheren armenischen Übersetzung wichtig, in zweiter Linie auch das griechischer Handschriften (namentlich des Codex R). Die so ausgeschiedene Grundschrift ist nun ihrerseits auch kaum einheitlich. Es zeigen sich Spuren einer nach dem Sturze der Makkabäerherrschaft vorgenommenen Bearbeitung, Stellen, die ihrer ganzen Art nach an die salomonischen Psalmen erinnern.[2]) Der Hauptbestand der Testamente aber stammt aus der Makkabäerzeit. Sie zeigen in der ganzen Haltung engste Verwandtschaft mit den Jubiläen.[3]) Wie dort, so findet sich hier die übermässige Verherrlichung Levis auf Kosten Judas, die Haggada über die Kämpfe der Söhne Jakobs[4]) mit den Amoritern und mit Esau, die Verehrung der Schriften Henochs, sonderbare gesetzliche Bestimmungen etc. Hier wie dort herrscht — von einigen Einschaltungen abgesehen — die optimistische Stimmung eines glücklichen, in seinen nationalen Ansprüchen befriedigten Geschlechtes. Ihrer Art nach gehören die Testamente halbwegs der ethisch didaktischen, halbwegs der apokalyptischen Gruppe an. In den Ansprachen der einzelnen Patriarchen wechseln stetig ethische Ermahnungen mit apokalyptischen Weissagungen. Besonders interessant ist die Schrift wegen ihres entschiedenen und eigenartigen, oft an das Johannesevangelium erinnernden Dualismus.

Am Schluss der Makkabäerzeit steht dann eine Sammlung von Psalmen,[5]) welche durch ihre Existenz beweist, dass die ältere Psalmensammlung zu jener Zeit abgeschlossen war. Die „salomonischen" Psalmen sind in der Zeit etwa von der Vernichtung der Makkabäerherrschaft bis kurz nach dem Tode des Pompejus

1) Diesen Nachweis habe ich Z. N. W. I 141—175 „die Testamente der 12 Patriarchen", zu führen versucht.

2) Vgl. Levi 10. 14—16. Juda 22. 24—25 (Dan. 5. Seb. 9). Bousset Z. N. W. I 189.

3) Nachweise im einzelnen Bousset l. c. 193 ff. Besonders beweisend ist, dass Naphthali 5 die Syrer als letzte Feinde des jüdischen Volkes genannt werden.

4) Genaueres über diese haggadischen Stücke Bousset l. c. 202 ff.

5) Ich citiere nach der abschliessenden Ausgabe von O. v. Gebhardt: Psalmen Salomos. Leipzig 1895.

(Ps. 2) in hebräischer Sprache geschrieben und in griechischer Übersetzung erhalten. Einige mögen noch etwas älter sein und aus der Zeit der Gewaltherrschaft des Jannaeus stammen. Die Psalmen sind eines der wertvollsten Zeugnisse für die Frömmigkeit des (pharisäischen) Judentums. Sie ziehen das Fazit aus dem Verlauf der Geschichte: Gott hat das „Usurpatorengeschlecht" der Makkabäer gerichtet. Während der Makkabäerherrschaft hat sich Israel auf einem Irrweg befunden. Die Verweltlichung Israels in dieser Zeit war ein Abfall von Gott. Nun handelt es sich um Rückkehr zur alten Frömmigkeit, zur Frömmigkeit der Psalmen und Propheten, zur alten messianischen Hoffnung (Ps. 17). Die Psalmen archaisieren. Von der mit Daniels Zeit beginnenden Weiterentwicklung der späteren jüdischen (apokalyptischen) Frömmigkeit zeigen sich hier nur geringe Spuren.

Andere Schriften der Makkabäerzeit kommen für uns weniger in Betracht. Das erste Makkabäerbuch, ebenfalls ursprünglich hebräisch geschrieben, mit seiner dem Fürstengeschlecht unbedingt ergebenen Haltung gehört sicher in diese Zeit.[1]) Es ist das beste

1) Es ist jedenfalls vor dem Untergang der letzten Makkabäer im Anfang der herodianischen Zeit und vielleicht schon viel früher geschrieben. Denn nachher erlosch das Interesse an den Taten des Makkabäerhauses vollständig in allen Kreisen des Volkes. Bedenken sind neuerdings besonders von H. Willrich, Juden und Griechen 1895 S. 69 ff., Judaica 1900 S. 40—85, gegen die in dem Buch mitgeteilten Briefe und Aktenstücke erhoben. Willrich hält die Mehrzahl dieser Stücke 1) für unecht, resp. für falsch datiert, nimmt 2) an, dass sie auch zum ursprünglichen Makkabäerbuch nicht gehörten, sondern erst etwa vom Übersetzer des Buches eingefügt seien und zwar 3) wahrscheinlich aus einer erst in der Caligulazeit entstandenen Sammlung echter und gefälschter Akten. Die letzte von den drei Willrichschen Thesen ist durchaus nicht erwiesen. Die zweite mag für einige Stücke zutreffen, die sich in der Tat leicht, wie dies ja allerdings bei Aktenstücken fast immer der Fall ist, aus dem Zusammenhang loslösen lassen (vgl. die vorsichtig abwägende Untersuchung von Kautzsch, Apokryphen 28). Immerhin beruht die These Willrichs, dass alle jene Stücke dem Verfasser des Makkabäerbuches abzusprechen seien, teils auf dem Geschmacksurteil, dass derartige Fälschungen dem nüchternen und besonnenen Verfasser nicht zuzutrauen seien, teils auf der m. E. nicht stichhaltigen Überzeugung, dass jene gefälschten Aktenstücke erst in römischer Zeit entstanden sein könnten. (Dagegen spricht z. B. in einem der verdächtigsten Aktenstücke die Hervorhebung der militärischen Tüchtigkeit der Juden und der Einstellung von Tausenden von Juden in das königliche Heer 10 36 ff. vgl. 13 40). Davon ganz unabhängig ist die Frage nach der Echtheit der betreffenden Aktenstücke. Und gegen die

Geschichtswerk, welches das Judentum hervorgebracht. Es hebt sich mit seiner schlichten, frommen und tapferen Art wohltuend von der umgebenden Literatur ab und zeigt, bis zu welcher Höhe der Einfluss des Makkabäergeschlechts die sich ihm unterstellenden Kreise des Volkes emporgehoben hat. Wahrscheinlich der Makkabäerzeit gehört auch die Judithlegende an. Willrich (Judaica 28—35) hat genauer nachzuweisen gesucht, welche Zeitverhältnisse das Buch widerspiegeln könnte. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass das Buch auch bereits fixierten legendenhaften Stoff weitergibt.

Auch auf dem Gebiet des **hellenistischen Judentums** beginnt es sich in dieser Zeit zu regen. Mit Ausnahme weniger Stücke, von denen unten die Rede sein wird, wurde in ihr die Übersetzung des alttestamentlichen Kanons (Gesetz, Propheten, Schriften) nahezu vollendet. Heilige Schrift κατ' ἐξοχήν blieb freilich auf dem Gebiet des helle-

---

meisten derselben (8 22—32 Brief der Römer; 10 25—45 Brief Demetrius I.; 12 5—18 Jonathan an die Spartaner; 12 20—23 Araeus an Onias; 13 36—40 Brief Demetrius II.) erheben sich in der That begründete Bedenken. — Vgl. ausser Willrichs Ausführungen hier die teils zustimmenden, teils ablehnenden Urteile von Kautzsch (Apokryphen 27—30), und Schürers durchaus ablehnende Urteile: I 220 32. 229 14. 237 33. 250 19—20. 251 22. Einer noch andern Beurteilung unterliegen die letzten Kapitel des Makkabäerbuches. Destinon (Die Quellen des Flavius Josephus 1882 I 60 ff.) wies scharfsinnig darauf hin, dass Josephus den Schluss des ersten Makkabäerbuches in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht gekannt habe. Es ist in der Tat wahrscheinlich, dass das Buch einst mit 14 15 schloss (nicht mit 13 54, wie Destinon wollte, vgl. Kautsch I 29), und dass 14 16—16 24 ein späterer Nachtrag ist. Das Aktenstück 14 27—45, die vom Volk zu Ehren Simons aufgestellte Inschrift, steht in der Tat in mehrfachem Widerspruch mit der vorher berichteten Geschichte Simons. Das Aktenstück 15 16—23 (Brief der Römer an Simon) ist identisch mit dem von Josephus Ant. XIV 145—147 mitgeteilten und ist an letzterer Stelle wahrscheinlich richtig in die Zeit Hyrkans II. datiert (47 a. Chr.). Damit würden sich als terminus a quo für diesen Nachtrag die vierziger Jahre vor Christus ergeben. (Ueber jenes für die Beurteilung der Geschichte der Diaspora eminent wichtige Aktenstück vgl. genaueres unten, Abschnitt II 1). Die von A. Schweizer (nach dem Vorgang von Chwolsohn) herausgegebenen hebräischen Fragmente des Buches repräsentieren nicht, wie Schw. annimmt, die Grundschrift, sondern eine Rückübersetzung aus einem griechischen Text, der nicht ohne Wert ist. Vgl. A. Schweizer, Untersuch. ü. die Reste e. hebr. Textes vom ersten Makkabäerbuch. Berlin 1901. Dagegen vgl. Schmidt in d. Th. L. Z. 1901. No. 20. Vetter Theol. Quartalschr. 1901 600—605, endlich J. Levy Sur les deux premiers livres des Maccabées. I. L'orginal hébreu du Ier livre des Maccabées. Rev. Et. Juives. 1902. 215 ff.

nistischen Judentums der Pentateuch. Die übrige „heilige" Literatur bleibt in lebendigem Fluss, und manches neue kommt hinzu, manches, was in dem palästinensischen Kanon keine Aufnahme mehr fand, wurde hier aufgenommen.[1]) Dann beginnt das Judentum in der Diaspora schon jetzt eine apologetisch-polemische Literatur zu entwickeln. Zum Träger dieser jüdischen Apologetik wird zunächst die heidnische Gestalt der Sibylle. Im Zeitalter des Hellenismus kannte man in der griechischen (römischen) Welt eine ganze Reihe solcher Sibyllen, weissagender Prophetinnen.[2]) Es gab auch eine orientalische, genauer eine chaldäisch-hellenistische Sibylle, welche ähnlich wie der babylonische Historiker Berossus, nur mit andern Mitteln, orientalisches Wesen und orientalische heilige Tradition den Hellenen näher zu bringen suchte. Diese scheint sich der Verfasser der ältesten jüdischen Sibylle,[3]) die uns in dem sibyllinischen Sammelwerk[4]) III 97—829 erhalten ist, zum Vorbild genommen zu haben. Die Sibylle weissagt über die ganze Zeit vom Turmbau bis zur Gegenwart herunter. Das Verderben, das damals als sie schrieb von seiten der Römer über Hellas gekommen war,

1) Vgl. die vorzügliche Einleitung in die Septuaginta: H. Swete, an introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge 1900 (s. u. Abschnitt II 3).

2) Vgl. namentlich Alexandre, Oracula Sibyllina II 1853—1856 2, 1—253. E. Maass, de Sibyllarum indicibus. Greifswald Dissert. 1879. Schürer III 421—432.

3) Ueber die Beziehungen der jüdischen Sibylle zur chaldäischen vgl. den Aufsatz von J. Geffcken über die babylonische Sibylle. N. G. G. W. 1900. 88—102. (Früher schon O. Gruppe, die griech. Kulte u. Mythen I 1887. 675—701); s. dazu Bousset Z. N. W. III 23—49.

4) Das Standard-Work für die sib. Literatur ist noch immer C. Alexandre, Oracula Sibyllina Paris 1841—1856. 2 Bde. Die Ausgabe von J. H. Friedlieb, Oracula Sibyllina, sibyllin. Weiss. Lpzg. 1852, bietet Text und deutsche Übersetzung. Die Ausgabe von Rzach, Orac. Sibyllina, Wien 1891, mit vollständigem textkritischem Apparat ist wegen der willkürlichen Behandlung des Textes mit Vorsicht zu benutzen. Übersetzung der spezifisch jüdischen Stücke von F. Blass bei Kautzsch II 177—217. — Vorläufig abschliessend ist die schöne Ausgabe von J. Geffcken, Oracula Sibyllina 1902. (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. Hrsg. v. d. Kirchenväterkommission d. Königl. Preuss. Akademie der Wissensch.) Zur Datierung der hier in Betracht kommenden III Sib. vgl. neben Schürer III 434—438 J. Geffkens eindringende Untersuchung, Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina Lpzg. 1902 (T. U.; N. F. VIII, 1); Bousset, R. E. Art. Sibylle.

war die unmittelbare Veranlassung des Werkes. Der Verfasser sieht hier das Gericht Gottes vollzogen und mahnt das ungläubige Hellenentum zur Busse und zur Umkehr, zum wahren Glauben und zur echten Sittlichkeit. Namentlich in der mittleren Partie des Buches 295—488, aber auch im Anfang, ist viel fremdes, älteres und nichtjüdisches Material aufgenommen. Dieser ältesten jüdischen Sibylle schrieb man bisher auch die beiden Stücke, die Theophilus ad Autolycum II 36 als aus dem Prooemium der erythräischen Sibylle stammend mitteilt (in der Ausgabe von Geffcken S. 227—232 Fragment I und III), und die auch Lactanz neben Stücken der dritten Sibylle als Bestand der erythräischen citiert (Schürer III 439). Gegen diese Zugehörigkeit sind nun neuerdings ernste Bedenken erhoben (Geffcken Komposition 69—75) und dem Verfasser der III Sib. werden sie in der Tat wegen der fortgeschrittenen Eschatologie Fragm. III 46—49 abzusprechen sein. Aber jedenfalls enthalten sie echtes jüdisches Gut und sind nicht christlichen Ursprungs.[1]) Als erste ernste Auseinandersetzung des Diasporajudentums[2]) mit der hellenischen Kulturwelt hat die be-

1) Die Annahme Geffckens, dass die Verse aus einem späteren christlichen Florilegium stammen, ist von ihm nicht bewiesen. Die Behauptung, dass Fragment III 47 auf christlichen Ursprung deute, ist falsch. Die Verse werden spätere Versuche (vielleicht zwei verschiedene) einer Einleitung zur Sibylle sein.

2) Der Verfasser der Sibylle schrieb in Ägypten. Als Zeit der Abfassung nahm man bisher für das Ganze die Zeit Ptolemäus VII 145—117 an. Aber die Stücke, auf die man sich bei dieser Datierung (wegen der Erwähnung des siebenten ägyptischen Königs) besonders stützte, III 193 f., 314—318, 608—615 stehen in keiner sicheren Verbindung mit dem Ganzen. 608—615 ist sicher ein eingesprengtes, den Zusammenhang störendes Fragment; 314—318 ist ebenfalls ein Stück für sich; 193 f ist von dem neuesten Herausgeber als Glosse bezeichnet. Auf der andern Seite finden sich in dem Buch Stücke die sicher aus einer späteren Zeit stammen. 350—362 erkennt Geffcken (Komposition 8) mit Recht ein Stück aus dem Mithradatischen Krieg des Jahres 88; 470—473 Sullas Zug nach Asien; 464—469 den marsischen Bundesgenossenkrieg. Geffcken nimmt demgemäss an, dass eine ältere Sibylle, die ihrerseits bereits eine chaldäische Sibylle (97—154) in ihr Werk aufgenommen hat und im Anfang der Makkabäerzeit geschrieben ist, später etwa am Ende der Makkabäerzeit (nach 80) von einem Bearbeiter erweitert wurde. Ich möchte annehmen, dass die grossen spezifisch jüdischen Stücke des dritten Buches, vor allem 211—336 und fast alles von V. 520 an von einem Verfasser stammen, der in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts schrieb in einer Zeit, da das jüdische Staatswesen gefestet dastand und die Hellenen in der Zeit des Sulla und Mithradates stark unter den Römern und in den damaligen Kriegswirren zu

sprochene Sibylle ganz besondres Interesse. Das Hochgefühl und die Sicherheit, mit der auch in der Diaspora das Judentum allem fremden Wesen gegenübertritt, kommt hier stark zum Ausdruck.

Ferner sind uns von dem griechischen Literaten Alexander Polyhistor Fragmente[1]) aus einer ganzen Reihe hellenistischer Schriftsteller überliefert, die fast alle in der Makkabäerzeit geschrieben haben werden. Denn Alexander schrieb sein Werk aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahre 40 a. Chr.[2]) Der terminus ad quem für den Zeitansatz jener jüdischen Schriftsteller ist damit gegeben. Was den terminus a quo betrifft, so haben wir ausser bei dem Chronographen Demetrius — auch bei diesem ist das frühere Datum nicht gesichert — bei keinem dieser Schriftsteller Grund, über das makkabäische Zeitalter in der Datierung hinauszugehen.

Die Fragmente sind von Alexander Polyhistor chronologisch nach dem Verlauf der alttestamentlichen Geschichte geordnet. Denn die meisten der Schriftsteller sind Chronisten und behandeln die alttestamentliche Geschichte — vielfach, wie Demetrius und Eupolemus, mit starkem chronographischem Interesse. Umfangreichere Fragmente

---

leiden hatten. Er hat eine Reihe älterer jüdischer Weissagungen aus dem Anfang der Makkabäerzeit, vor allem aber zahlreiche heidnische Orakel und Sibyllenstücke (V. 97—154, vielleicht ein Stück der „chaldäischen" Sibylle, und namentlich 334—488 [519]), vielleicht aus der erythräischen Sibylle) aufgenommen. Auf die Benutzung von V. 387—400 für die nähere Zeitbestimmung der Sibylle wird man verzichten müssen. Der Text ist in hoffnungsloser Verwirrung; Geffckens Versuch S. 10f. so wenig überzeugend, wie die früheren. Genaueres vgl. über das hier Gesagte in meinem Artikel der R. E.

1) Die Fragmente sind uns in dem umfangreichen Exzerpt bei Eusebius Praep. Ev. IX 17—39, einiges bei Clemens Alex. Stromat. I 21 141. 23 153—156 erhalten. Auch Josephus ist von Alexander abhängig und bringt Ant. I 240f. ein Fragment des Kleodemus Malchus unter Anführung des Alexander als seiner Quelle (s. Euseb. Praep. Ev. IX 20).

2) Clemens Alex. Strom I 21 141 ist bei Besprechung der Chronologie des Eupolemus, die mit dem Jahr 158 endet, hinzugefügt: ἀπὸ δὲ τοῦ χρόνου τούτου ἄχρι τῶν ἐν Ῥώμῃ ὑπάτων Γαΐου Δομετιανοῦ Κασιανοῦ συναθροίζεται ἔτη ἑκατὸν εἴκοσι. Die hier genannten Konsuln sind die des Jahres 40 a. Chr.: Cn. Domitius Calvinus und C. Asinius Pollio. (Die Rechnung ist dann freilich nicht ganz genau.) Nun stammt jener Zusatz sicher nicht von Clemens Al. Was lag diesem am Jahre 40 a. Chr.! Also stammt der Satz aus der Quelle des Clemens. Seine Quelle war (auch nach Schürer III³ 352) Alexander Polyhistor. Dann hat Polyhistor im Jahre 40 oder nachher geschrieben, das erstere ist das Wahrscheinlichere. F., Marx, Die vierte Ekloge Vergils. Neue Jahrb. f. klass. Philol. 1898 125f.

sind ausser von Demetrius aus Eupolemus[1]) (über Abraham, Moses, David und Salomo) und Artapanus (namentlich über die Geschichte des Moses) aufbewahrt, kleinere aus Aristeas, Kleodemus Malchus und einem ungenannten Schriftsteller (Eus.IX 18_2). Hinzu kommen zwei Schriftsteller, die in einem Epos jüdische Geschichte behandelten: Philo der Ältere schrieb ein Epos über Jerusalem, und Theodotos (Samaritaner?) über die Geschichte Sichems. Ezechiel schrieb gar ein Drama über den Auszug aus Aegypten „Ἐξαγωγή". — In allen diesen Fragmenten haben wir Beispiele der Arbeit der jüdischen Haggada. In dem geringsten Teil derselben ist die alttestamentliche Geschichte getreu wiedergegeben. In den meisten ist die alte Erzählung stark ausgeschmückt und von neuen Sagenbildungen überwuchert. Daneben zeigt sich bei vielen ein starkes synkretistisches Element. Fremde Sagengebilde werden mit der alttestamentlichen Geschichte kombiniert, namentlich in den Fragmenten des Eupolemus,[2]) des Anonymus und des Kleodemus Malchus über Abraham, vor allem in der von Artapanus erzählten Geschichte des Moses, in welcher Moses als Begründer der ägyptischen Kultur, der alten Gaueinteilung und sogar der ägyptischen Religion erscheint. Auch macht sich das apologetische Bestreben geltend, die jüdische Kultur als den fremden orientalischen Kulturen überlegen und diese als von jener abhängig zu erweisen.

---

1) Auf Grund des Fragmentes Clem. Alex. Strom. I 21_{141}, in welchem als das Endjahr der chronologischen Berechnung des Eupolemus das fünfte Jahr des Demetrius (I) und das zwölfte des Ptolemäus (VII), also etwa das Jahr 158 erscheint, hat man die Zeit des Eupolemus auf 158 a. Chr. bestimmen wollen. Mit Unrecht, denn im Jahre 158 konnte man nicht nach dem zwölften Jahre des Ptolemäus (VII) rechnen, da dieser damals nicht regierte. Eupolemus muss also nach 158 geschrieben haben, und zwar ist der terminus a quo das Jahr 145 (zweiter Regierungsantritt Ptolemäus VII.). Er ist bereits von der Henochliteratur (Eus. IX 17_{8-10}), ferner vielleicht von der III. Sibylle (IX 17_3), endlich von der LXX-Übersetzung der erst in der Makkabäerzeit redigierten Chronik abhängig (IX 31 ff.). Dass er das Jahr 158 als Ende seiner Epochenrechnung wählte, muss also einen andern Grund haben, als den oben vermuteten. Der terminus ad quem für das Werk des Eupolemus scheint mir das Ende der Regierung Ptolemäus VII. zu sein.

2) Ich sehe keinen Grund, dem Eupolemus das Fragment Eusebius IX 17 abzusprechen. Eupolemus schrieb hier eine Quelle ab, welche auch dem anonymen Exzerpt IX 18 zu Grund lag. Die Quelle war wahrscheinlich samaritanischer Herkunft (Vgl. die Verherrlichung des Berges Garizim X 17_5.)

III. Im **herodianischen und nachherodianischen Zeitalter** beobachten wir im palästinensischen Judentum ein starkes Nachlassen schriftstellerischer Produktivität. Manches mag dazu beigetragen haben: Der Druck, der im herodianischen Zeitalter und nachher auf dem palästinensischen Judentum lastete, die nunmehr fast endgültig zum Abschluss gekommene Bildung des Kanons, der in den führenden Kreisen aufgekommene Gelehrtenbetrieb, der wesentlich mit der mündlichen Überlieferung vom Lehrer auf den Schüler arbeitete. Aus dem Gebiet der apokalyptischen Literatur vermögen wir nur eine oder zwei Schriften mit Sicherheit diesem Zeitalter zuzuweisen. Wir haben hier die in einer altlateinischen Übersetzung als Fragment uns erhaltene sogenannte Assumptio[1]) Mosis zu verzeichnen. Sie ist sicher in der Zeit der Söhne des Herodes, den ersten Dezennien der christlichen Zeitrechnung, geschrieben (c. 6) und enthält eine Weissagung der Geschichte von Moses Zeitalter bis auf diesen Zeitpunkt. Interessant, schon weil hier der Teufel als Gegner Gottes im letzten Entscheidungskampf auftritt, ist die apokalyptische Schilderung des Weltendes. Das Fragment mag ursprünglich mit einem Bericht über die Himmelf hrt des Moses geschlossen haben.[2]) Bemerkenswert ist übrigens, dass hier Moses als Träger der apokalyptischen Offenbarung auftritt. Die apokalyptische Figur Henochs, die für das makkabäische Zeitalter (I Henoch, Jubiläen, Testamente, Eupolemus bei Euseb. IX 17) charakteristisch war, verschwindet.

Eine Nachblüte Henochischer Literatur ist uns allerdings in dem sognannten slavischen (im slavischen überlieferten) Henochbuch (II Henoch)[3]) erhalten, das mit einer gewissen Wahrschein-

---

1) Ich citiere nach R. H. Charles, The assumption of Moses 1897 (Einleitung, Uebers. mit Anm., Text) und der Uebersetzung von Clemen bei Kautzsch II. 311—331.

2) Ueber spätere Legenden über Tod und Himmelfahrt des Moses vgl. die Angaben bei Schürer III 219. Bezeugt ist die Existenz einer solchen Haggada bereits durch die bekannte Stelle des Judasbriefes (V. 9); vgl. auch M. Buttenwieser, Outline of the neo-Hebraic apocalyptic Literature. Cincinnati 1901. 19—22.

3) Die am besten zu benutzende Uebersetzung ist die von Bonwetsch, das slavische Henochbuch. Abhandl. d. Ges. d. Wiss. Gött. N. F. I 3 1896. Die Schrift ist in zwei wesentlich voneinander abweichenden Rezensionen erhalten, die Bonwetsch in seiner Ausgabe beide vollständig, die eine oben im Text, die andere unten zum Abdruck bringt. Rez. B scheint an vielen Stellen gekürzt zu sein. Doch ist Rez. A sicher hier und da bearbeitet, z. B. sind hier den sieben Himmeln der Grundschrift noch drei weitere

lichkeit unserm Zeitraum zugewiesen werden kann. Es fällt wohl sicher nicht mehr in die makkabäische Zeit. Denn es zeigt eine so entschiedene Weiterbildung Henochischer Literatur, es überbietet diese in seinem Synkretismus so stark, dass wir es einer spätern Zeit zuweisen müssen.

Auf der andern Seite kann an dem jüdischen Charakter der Schrift, abgesehen von einigen Interpolationen, die sich durch Vergleichung der beiden Rezensionen ausscheiden lassen, kein Zweifel sein. Das Gebot, dreimal am Tag den Tempel zu besuchen 51 4, setzt den Bestand des Tempels voraus und beweist ausserdem die palästinensische (jerusalemische) Herkunft des Buches. Selbst die Polemik gegen das Opfer 45 s (s. u. Kap. II) ist in der Form der Rezension B nicht christlich, sondern jüdisch. Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Im ersten wird die Himmelfahrt des Henoch erzählt. Dieser Teil (3—35) bringt Aufschlüsse über die Geheimnisse der himmlischen Welten (3—22) und eine eigentümliche Kosmogonie (23—35). Der zweite Teil (36—66) enthält moralische Paränesen unter energischem Hinweis auf das ewige Gericht. Das Buch ist ein bemerkenswerter Beleg für das Vorhandensein spekulativer, gnostisierender Geheimlehren im Judentum, welche die spätere rabbinische Überlieferung mit Maase Merkaba und Bereschith (Werk des Wagens und der Schöpfung) bezeichnete (s. u. Kap. 18). Dass das Buch nicht essenischen Ursprungs ist, beweist die Stelle 59 2—4 (in beiden Rezensionen); vgl. auch 45 1 (Rez. A).

Ausser diesen beiden Schriften können wir in dieser Zeit mit einiger Wahrscheinlichkeit nur noch einige Stücke ansetzen, welche zur haggadischen Literatur gerechnet werden müssen. Eine Haggada über das Leben Adams mag bereits in dieser Zeit entstanden sein. Eine solche liegt uns in einer doppelten Bearbeitung, einer lateinischen und einer griechischen,[1]) vor, von denen die erstere den Vorzug verdienen dürfte. Sie behandelt die Busse Adams und

---

hinzugefügt. 21 6—22 2. Auch sonst hat Rez. B hier und da den bessern Text. 49 1—2, ist der Spruch über das Schwören sicher erst von A hinzugefügt, ebenso die Bemerkungen über den Kalender 15 4. 16 5 (!). 16 8.

1) Die latein. Vita Adae et Evae wurde von W. Meyer, Abhandl. d. Münchener Akad. Phil. Hist. Kl. XIV 3. 1878. pag. 185—250, herausgegeben. Die griechische Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὔας wurde von C. Tischendorf, Apocal. apocr. 1867. 1—23, unter dem irreführenden Titel Ἀποκάλυψις Μωσέως veröffentlicht. Übersetzungen beider Redaktionen neben einander bringt C. Fuchs bei Kautzsch II. 506—528. Meines Erachtens ist (gegen Fuchs) die Überlieferung des Zusammenhangs in der Vita vorzuziehen. An einem Punkt geht auch das von Jagiç (Denkschr. d. Wien. Akad. XLII 1—104. 1893) hrsg. slavische Adambuch, das sich sonst eng an die Διήγησις anschliesst, mit der Vita. Es hat wie diese die Pönitentia Adams, allerdings an andrer Stelle. Eine armenische Über. der Διήγησις

Evas nach dem Fall, ihr Leben nach der Vertreibung aus dem Paradies (Adams Weissagung an Seth),[1] Adams Erkrankung und Seths Reise zum Paradies, um vom Öl des Baumes der Barmherzigkeit zu holen, Adams Tod und Bestattung, Evas Tod. Die Schrift ist mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in die Zeit zwischen Herodes Tempelbau und der Zerstörung zu datieren.[2] Sie ist Grundlage der späteren Ausschmückungen der Adamsgeschichte geworden und enthält, wie alle Adamssagen, religionsgeschichtlich interessantes und wichtiges Material.[3]

Neben der Adamslegende wird natürlich noch manche andere jüdische Haggada in unsrer Zeit entstanden sein. Möglicherweise gehört auch die im Slavischen erhaltene Apokalypse Abrahams[4] ihrem Grundbestand nach in unsere Zeit, wenigstens ihre erste Hälfte. In dieser wird berichtet, wie Abraham sich vom Heidentum seines Vaters zum monotheistischen Glauben erhebt, und wie er tapfer für seine Glaubensüberzeugung kämpft und leidet, c 1—8.[5] In der zweiten Hälfte der Schrift liegt eine Apokalypse im Anschluss an

findet sich auch in der von den Mechitharisten hersg. Sammlung: Die ausserkanonischen Bücher des Alten Testaments Venedig 1896; übersetzt von Preuschen, die apokryphen gnostischen Adamschriften. Giessen 1900. 6—24.

1) Die eingeklammerte Partie ist nur in der Vita, nicht in der Διήγησις erhalten. Daneben schiebt die Διήγησις als nachträgliche Erzählung der Eva den Bericht vom Sündenfall, ebenfalls ein altes Haggadastück, ein.

2) Das allerdings nur in der Vita (25—29) enthaltene Stück, Weissagung Adams an Seth, enthält in der einen Klasse von Handschriften eine m. E. von Meyer mit Unrecht aus dem Text ausgeschiedene Weissagung. Die Weissagung ist jüdisch und enthält nur zum Schluss eine schwer verständliche und leicht ausscheidbare christliche Interpolation. In der jüdischen Weissagung aber wird zum Schluss mit dem Satz: „et exaltabitur novissime domus dei major quam prius", auf den herodianischen Tempelbau angespielt. Wenn danach, nach einer Periode der Ungerechtigkeit, das Gericht kommen soll und von Tempelzerstörung und Wiederaufbau nichts mehr gesagt wird, so scheint sich obige Zeitbestimmung für die Vita zu ergeben.

3) Über spätere Adamsbücher vgl. Schürer III 288; vgl. noch: E. Preuschen, die apokryphen gnostischen Adamschriften, Giessen 1900.

4) Die Apokalypse Abrahams hersg. von N. Bonwetsch Leipzig 1897 (Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche I1.)

5) Vgl. die Zusammenstellung der Abrahamssagen bei Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sagen Leipzig 1859 und Hamburger, Realencyklopädie f. Bibel u. Talmud s. v. Abraham. Über die Religionsgeschichtliche Bedeutung der Legenden s. u. Kap. 10. — Die hier vorliegende Form der Abrahamslegende erweist sich dadurch als altertümlich, dass ihr die Gestalt Nimrods als Gegner Abrahams noch fehlt.

Gen. 15_{9} ff. vor, deren Deutung bisher noch nicht gelungen ist. Auch in der uns in einer christlichen, gnostisierenden Bearbeitung erhaltenen Legende von Joseph und Aseneth ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine ältere jüdische Legende verarbeitet.[1]) Ein Beispiel der in unserer Zeit aufkommenden Märtyrerlegenden, die sich, wie es scheint, grosser Beliebtheit erfreuten, ist das Martyrium des Jesaia. Es ist mit andern verwandten Stücken zu einem grösserenWerk, der Ascensio Jesaiä,[2]) verarbeitet. Von den elf Kapiteln der Ascensio kommen auf das Martyrium Kap. 2_{1}—3_{12} 5_{2}—$_{14}$. Auch diese Schrift ist wahrscheinlich schon vor der Zerstörung geschrieben. Bereits der Hebräerbrief scheint auf sie anzuspielen (11_{37}).

Ein reicheres und mannigfacheres Bild bietet die **jüdische Diaspora** in ihrer Literatur. Für sie bedeutet offenbar die Regierung des Herodes und das Zeitalter des Augustus eine Periode des Glanzes und der Sicherheit in der politischen Stellung, wie sie dem Judentum selten wieder zu teil geworden ist. Diese Lage des Judentums spiegelt auch der selbstbewusste und aggressive Charakter dieser Literatur wider.

Vor allem wird das System der Fälschungen, das von dem Verfasser der ältesten jüdischen Sibylle begonnen war, wacker fortgesetzt.[3])

1) Vgl. Schürer III 289—292. Die Schrift ist weit verbreitet in griechischer, lateinischer, syrischer, armenischer, slavischer Tradition. Beste Ausgabe: Batiffol, Studia Patristica, études d'ancienne littér. chrétienne. fasc. 1—2. Paris 1889—1890.

2) Die beste Ausgabe der Ascensio ist die von R. Charles, The ascension of Isaiah. London 1900. Das gesamte Textmaterial, der äthiopische Text, die lateinischen und slavischen Fragmente, die von Grenfell und Hunt neuentdeckten griechischen Stücke sind hier bequem und übersichtlich geordnet zusammengestellt. — Eine Übersetzung nur des Martyriums von Beer bei Kautzsch II. 119—127; eine Übers. der ganzen Schrift bei E. Hennecke, neutestamentliche Apokryphen 1904, 292—304, vgl. auch Handbuch d. neut. Apokr. 1904, 326—331. — Es scheint übrigens auch der Visio des Jesaias Kap. 6—11 eine jüdische Schrift zu Grunde zu liegen (vgl. namentlich 9_{21} ff.). Über das dritte grössere Stück der Ascensio, die Apokalypse 3_{13}—5_{1} s. u.

3) In der ersten Auflage hatte ich hierher noch das Sibyllenstück III 46—92 gestellt. Das Stück zerfällt aber sicher in zwei verschiedene Fragmente 46—62, 63—92, die wahrscheinlich beide christlich sind. 46—62 ist eine christliche Apokalypse, die vielleicht kurz vor 70 p. Chr. geschrieben ist. V. 63—92 ist vielleicht eine erst im dritten Jahrhundert (Zeit Odhenats) vorgenommene Interpolation. In der Zeitbestimmung für 46—62 erhalten wir vielleicht auch einen Zeitansatz für den Beginn der Dekomposition des am Anfang verstümmelten dritten Buches. Dagegen haben wir wahrscheinlich

Aber man beschränkt die Fälschungen nicht mehr auf den Namen der Sibylle. Es ist uns noch eine ganze Sammlung von Versen griechischer Dichter, die neben wenig Echtem aus Fälschungen frechster Art bestehen, überliefert. Die Sammlung ist nach dem Muster griechischer Gnomologien systematisch angelegt.[1]) Orpheus Homer Hesiod Aeschylus Sophocles Euripides Callimachus Menander und andere müssen für die jüdischen Lehren von der Weltschöpfung, der Sabbatheiligung, dem unerkennbaren Wesen Gottes, vom Weltgericht, Weltuntergang und der Verpflichtung des Menschen zum heiligen Wandel, endlich von der Verderblichkeit des heidnischen Polytheismus zeugen. Die Zeitbestimmung dieser Fälschungen ist eine vielumstrittene.[2]) Entscheidend scheint der Umstand zu sein, dass in einem durchaus gefälschten Sophoklescitat die Lehre vom Untergang der Welt durch Feuer vorgetragen wird.[3]) Von dieser Lehre finden wir in der apokalyptischen Literatur des palästinischen wie des alexandrinischen Judentums der Makkabäerzeit noch keine Spur, auch in der älteren Sibylle war davon nirgends die Rede. Diese Idee ist recht spät in die jüdische Apokalyptik eingedrungen.

---

in Buch XI (IX) eine, wenn auch überarbeitete, Sibylle aus der Zeit der berühmten Kleopatra. An der Datierung halte ich trotz Geffcken, Komposition S. 64—66 fest.

1) Erhalten sind uns diese Verse: 1) am besten in der pseudojustinischen Schrift de monarchia cap. 2—5. Corpus Apologetarum ed. Otto III. 130—154. Diese ganze Schrift besteht überhaupt nur aus diesen Exzerpten, die hier nur eine kurze Einleitung und einen Schluss erhalten. 2) Bei Clemens Alexandrinus Stromat. V. 14 99—133 (= Euseb. Pr. Ev. XIII 13) und 3) Protrept. c. 6—7 (67—76). Einzelnes aus der Sammlung findet sich 4) in den Fragmenten des Aristobul bei Eusebius Pr. Ev. XIII 12 5—6 und 5) in der ebenfalls unter Justins Namen überlieferten Cohortatio ad Gentiles 15—18. Corp. Apologet. III 59—68.

2) Schürer III 455 ist geneigt, die Verse in den Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts zu setzen, auf der andern Seite will Elter (de gnomologiorum graecorum historia atque origine V—VI Bonn Univ. Progr. 1896. 149—206) sie bis ins zweite Jahrhundert nach Christus hinabrücken. Schürers Ansatz scheitert an dem oben ausgeführten religionsgeschichtlichen Tatbestand. Elters Meinung ist gänzlich unbegründet. Denn daraus, dass uns Ps.-Justin den besseren Text jener Sammlung erhalten hat, kann kein Indizium für die Zeit der Sammlung gewonnen werden. Da die umfangreiche Sammlung von allen spezifischen Zügen christlicher Apologetik frei ist, so ist sie jüdischen Ursprungs. Ist sie aber jüdisch, so kann sie nur in der Blütezeit jüdischer Apologetik, d. h. nicht nach 70 entstanden sein. Vgl. noch Christ philol. Studien zu Clemens Al. Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss. XXI. 3.

3) De monarchia 8 = Clemens Strom. V. 121—122.

Erst in der Zeit der Zerstörung Jerusalems ist sie mit Sicherheit in jüdischen und christlichen Quellen nachzuweisen. Vgl. Sib. III 54ff.; IV 173—182; V 155—161, 206—213. 274f. 447. 512—531. Vita Adae 49f.; Jos. A. I 70f., vielleicht auch Paulus I. Kor. 3_{13-15}. Da nun die betreffenden Fälschungen eine innere Einheit bilden, so wird man als terminus a quo frühestens die erste Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts für sie ansetzen dürfen.[1])

Diese Sammlung steht nun in einem erkennbaren Zusammenhang mit dem Werk des gefälschten Hecatäus. Wenigstens gibt Clemens Stromat. V 14_{113} an, dass er eines (das erste?) dieser Citate im Werke des Hecatäus gefunden habe. Ps.-Hecatäus war also entweder selbst der Fälscher oder schon von jenen Fälschungen abhängig. Dieser Ps.-Hecatäus schrieb im Namen des bekannten Historikers aus der Zeit Alexanders und Ptolemäus I.[2]) ein Werk über die Juden[3]) mit ausgesprochen apologetischer Tendenz. Das

1) Bemerkenswert ist, dass das gefälschte orphische Fragment (de monarchia 2. V. 6—8. 12—14) sich mit dem sibyllinischen Proömium Fragm. I V. 7—11 auffällig berührt. [Nach Geffckens Meinung, Komposition 74, soll vielmehr Abhängigkeit von dem in unseren Handschr. befindlichen Proömium der dritten Sibylle III 8 vorliegen. Allein die Verwandtschaft geht weit über diesen einen Vers hinüber. Und das παντοκράτωρ Fragm. I 8 scheint ursprünglicher als das spekulative αὐτογενής de mon. V. 6, oder αὐτοφυής III 8.] Ferner haben wir in de monarchia c. 2. V. 10 eine wirkliche Übereinstimmung mit Sib. III 603. vgl. Fragm. III 26.; zu V. 9 ibid. ist I 46 VIII 280 zu vergleichen. In dem Sophokles-Citat klingt de monarchia 2 V. 3 an Sib. III 223 an. Das Philemoncitat de mon. 2. ist wieder beinahe wörtlich = Sib. Fragm. I. 8 (Sib. III 8). Ein Vers des Aeschylusfragmentes (de mon 2. V. 8) findet sich bei dem Tragiker Ezechiel (Eus. IX. 29_{12} V. 3) wörtlich wieder. Auf welcher Seite sich die Abhängigkeit bei diesen zahlreichen Berührungen befindet, wird sich allerdings in den meisten Fällen nicht beweisen lassen. Im allgemeinen aber, wird man sagen können, steht der systematische apologetische Versuch der gefälschten Verse am Schluss einer langen Entwicklung.

2) Vgl. Josephus c. Ap. I 183. Aus dem echten Hecatäus stammt aller Wahrscheinlichkeit nach das bei Diodor XL 3 erhaltene Fragment über das jüdische Volk. Willrich, Juden und Griechen 48ff. Text bei Th. Reinach, Textes relatifs au Judaisme 14—20. Der Umstand, dass Hecatäus einen ausführlichen Bericht über das Judenvolk schrieb, wird Anlass zu der Fälschung gegeben haben.

3) Auch ein Werk über Abraham wird citiert. Doch sind vielleicht beide Werke identisch. Schürer III 463. Die Meinung, dass wir Joseph. Ap. I 183ff. ein echtes oder doch halbechtes Werk des Hecatäus hätten (Schlatter, zur Topographie und Gesch. Palästinas 1893. 92—96. 333—334;

umfangreichste Fragment hat uns Josephus c. Apionem I § 183 bis 204, ein kleineres in derselben Schrift II 43 aufbewahrt.[1])

Eine genauere Untersuchung der Hecatäusfragmente ergibt, dass die in ihnen erhaltene Schilderung des jüdischen Volkes und Landes die Verhältnisse der Makkabäerzeit (vgl. H. Willrich, Juden und Griechen 48—51, Judaica 86 ff. 95 ff.) und zwar wahrscheinlich schon die Regierung Hyrkans I. und die Erorberung Samarias (c. Ap. II. 43) voraussetzen. Nichts hindert aber mit dem Ansatz für Hecatäus bis zum Ende der Makkabäerherrschaft, d. h. zunächst bis zur Einnahme Jerusalems durch Pompejus herunterzugehen. In den ersten Jahren nach dem Sturz der Makkabäer kann freilich Ps.-Hecatäus nicht geschrieben sein. Aber verhältnismässig glänzende Zeiten erlebte das Makkabäerhaus doch auch noch unter Hyrkan II., wenn freilich dessen Regiment nur ein Schattenregiment war. Nach dem Senatskonsult Josephus Ant. XIV 202—210 (47 oder 44 a. Chr.) wurden dem Hyrkan Joppe (XIV 205) und die Dörfer der grossen Ebene (XIV 207), (also ein Stück Samariens) wieder geschenkt. Auch in dieser Zeit würde die Entstehung der Fabel, dass bereits Alexander den Juden Samarien geschenkt habe, verständlich sein. In diese Zeit würde ich am liebsten den Hecatäus und die Sammlung gefälschter Verse versetzen. Bei diesem Ansatz würde es auch erklärlich sein, dass Alexander Polyhistor 40 a. Chr. den Hecatäus noch nicht kennt. Immerhin bleibt der Zeitraum vom Ende der Regierung Hyrkans I. bis zum Anfang der herodianischen Zeit für die Datierung des Buches offen. Es würde also eigentlich noch in den vorhergehenden Abschnitt fallen, muss aber hier im Zusammenhang mit den übrigen Fälschungen behandelt werden.

Nach Ps.-Hecatäus kommt als ein zweiter oder dritter Fälscher, der Verfasser des Aristeasbriefes[2]) in Betracht. Der Inhalt dieses Briefes ist die bekannte Legende von der Übersetzung des Pentateuchs durch die Zweiundsiebenzig unter Ptolemäus Philadelphus. Aristeas citiert bereits (§ 31) den Hecatäus. Daraus ergäbe sich als terminus a quo für den Brief etwa die Zeit um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts. Damit stimmt nun auch überein, dass der Verfasser § 28 auf die Herrschaft der Ptolemäer als eine der Vergangenheit angehörige Tatsache zurückschaut.[3]) Auch

Elter, de gnomologiorum grac. hist. atque orig. IX 247 ff., Bonn Univ.-Progr. 1895; P. Wendland bei Kautzsch II. 3), ist durchaus abzuweisen. Vgl. H. Willrich, Judaica 86—95.

1) Das sämtliche Material über Hecatäus: Müller Fragm. Hist. Graec. II 384—396 vgl. Schürer III 461—466. Über die Citate im Ps.-Aristeas s. u.

2) Aristeae ad Philocratem epistula ed. P. Wendland. Lips. 1900. Übersetzung ebenfalls von Wendland bei Kautzsch II 1—31.

3) „Denn alle Verwaltungsmassregeln wurden von diesen Königen durch Erlasse mit peinlicher Genauigkeit vollzogen, und nichts geschah ohne die sorgfältigste Überlegung".

passt die Wendung § 98, dass wer des Hohenpriestertums würdig befunden sei, im hohenpriesterlichen Schmucke auftrete,[1]) nicht auf die makkabäischen, sondern nur auf die herodianischen Verhältnisse. § 288—290 könnte gar in den Ausführungen über die, welche aus Privatleuten Könige werden, eine Anspielung auf Herodes vorliegen.[2]) Auf der andern Seite ist die Aristeassage bereits dem Philo (Vita Mosis § 25—44) bekannt. Diese Schrift fällt allerdings in die späteste Zeit der schriftstellerischen Tätigkeit Philos. Demgemäss würden wir für Aristeas etwa den Spielraum 40 a. Chr. bis 30 p. Chr. bekommen. Doch wird es sich empfehlen, sich mit der Datierung der Schrift nicht allzuweit von terminus a quo zu entfernen.

Zu dieser Gruppe von Fälschern gehört nun auch aller Wahrscheinlichkeit nach der unter dem Namen des Peripatetikers

1) Im Text ist allerdings eine Lücke, doch scheint mir die bei Wendland gegebene Ergänzung überzeugend und notwendig zu sein.

2) Ich entnehme sämtliche Beobachtungen den m. E. durchschlagenden Ausführungen von Willrich, Judaica 118ff. Nur glaube ich nicht, dass die Andeutung § 25 uns zwingt, bis in die Regierung des Tiberius hinabzugehen. Der neueste Bearbeiter des Briefes, Wendland setzt den Aristeas in die Jahre 96—63. — Als ein gesichertes Ergebnis der Untersuchungen von Willrich und Wendland scheint mir jedenfalls das festzustehen, dass der Brief, da nach ihm zum jüdischen Reich Samaria, Idumaea und eine Reihe von Häfen gehören (§ 107—115), nicht vor der Blütezeit der Makkabäer geschrieben ist. Schürers Ansatz c. 200 a. Chr. ist ganz unhaltbar. Wenn Wendland übrigens den terminus ad quem des Buches der Tatsache entnehmen will, dass den Siebenzig die Insel Pharos als Aufenthalt angewiesen wird, § 301 f., diese aber seit dem Kriege Cäsars nach Strabo XVII 6 verödet gewesen sei, so ist dagegen einzuwenden, dass der Verfasser des Briefes nicht die Verhältnisse seiner Zeit wiedergibt, sondern so weit er es kann, archaisiert. Er mag zudem bei seiner Behauptung von dem Ort der Übersetzung an eine ältere sagenhafte Überlieferung angeknüpft haben. — Auch sonst schildert er ja die Verhältnisse Palästinas nicht aus seiner Zeit heraus; er wählt dazu die Farben der Blütezeit der Makkabäer, von der er noch eine gewisse Vorstellung hat. Weiter zurück reicht sein Wissen nicht. Und durch einige Unachtsamkeiten hat er überdies seine Fiktion zerstört und sich und seine Zeitlage verraten. Gegenüber Willrich ist zu bemerken, dass anderseits nicht geraten ist, zu weit in die römische Zeit hinabgehen zu dürfen. Denn Ps.-Aristeas legt noch Gewicht auf die militärische Tüchtigkeit und Brauchbarkeit der Juden im Reich der Ptolemäer § 12—13. 36. Unter dem römischen Regiment aber begannen die Juden, sich der Militärpflicht zu entziehen. — Vgl. noch J. Abrahams, recent criticism of the letter of Aristeas. J. Q. R. 1902, 321—342 (mit konservativer Tendenz).

Aristobulus schreibende Literat, von dem uns Eusebius Praep. Ev. VIII 10_{1-17} und XIII 12 zwei umfangreiche Fragmente aufbewahrt hat. (Ein drittes bei Anatolius = Euseb. Hist. eccl. VII 32_{17-18}.[1]) Sein Werk steht in mehrfacher Hinsicht in enger Verbindung mit den eben besprochenen Fälschungen. Wie Ps.-Aristeas bezeichnet er den Demetrius Phalereus als Veranstalter der Übersetzung des jüdischen Gesetzes (Euseb. XIII 12_2). Mit der Sammlung gefälschter Citate teilt er das lange Orpheuscitat und bietet dieses in einer Überarbeitung, die wahrscheinlich bereits aus zweiter Hand stammt.[2]) Er ist also wahrscheinlich von Aristeas und dem Verfasser der gefälschten Versammlung abhängig. Der Verfasser richtet seine Schrift an einen Ptolemäer. Aus den Fragmenten geht nicht hervor, welcher Ptolemäer gemeint sei. Die Überlieferung schwankt zwischen Philopator und Philometor (Schürer III 384). Sollte[3]) die Überlieferung „Philopator" die richtige sein, so wäre damit Aristobul sofort als Fälscher erwiesen. Wenn aber die Überlieferung, dass

1) Man beachte übrigens, dass auch Clemens Strom. V. 14_{99} ohne Quellenangabe ein Citat aus Aristobul bringt (vgl. Euseb. Pr. Ev. XIII 12_{3-4}). Wenn Clemens dann im folgenden das gefälschte Orpheuscitat V $14_{123-127}$, ein Citat aus Aratus V 14_{101} und die gefälschten Stellen griechischer Dichter über den Sabbat V. 14_{107} bringt, so wird das meiste (vgl. Euseb. Pr. Ev. XIII $12_{5.6.13-16}$) und vielleicht manches andere (man vergleiche die Parallelen in Clemens Protrept 6—7) aus Aristobul stammen.

2) Vgl. die vorzügliche Untersuchung Elters, De gnomologiorum graec. hist. atque orig. V—VI. 152—187. Doch sind die Schlüsse, die Elter aus seiner Untersuchung zieht, verfehlt. Aristobul ist und bleibt ein jüdischer (nicht christlicher) Apologet, und daher muss er in der Zeit der Blüte jüdisch-hellenistischer Apologetik geschrieben haben. Im zweiten Jahrh. p. Chr. ist er völlig unmöglich. — Auf relativ spätere Zeit „Aristobuls" deutet übrigens auch eine Änderung im orpheischen Fragment, durch welche der Satz, dass von Gott Gutes und Böses komme beseitigt werden soll. Hier heisst es: αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ. — χάρις und μῖσος sind hier bereits göttliche Hypostasen. Aehnliche Spekulationen in der rabbinischen Theologie (s. u. Kap. 18).

3) Bemerkenswert sind immerhin die eigenartigen und bestimmten Nachrichten des Anatolius, Euseb. Hist. eccl. VII 32_{16}, Aristobul habe zu den 70 Dolmetschern gehört und Philopator und dessen Vater (Euergetes) sein Werk gewidmet. Sollten diese Bemerkungen ganz aus der Luft gegriffen sein? Das ist kaum glaublich, besonders da auch Clemens Strom. V. 14_{97} den Philopator als den Adressaten von Aristobuls Werk nennt, obwohl er an eben der Stelle auf die Notiz II. Makk. 1_{10} über Aristobul den Lehrer des Ptolemäus verweist (vgl. Euseb. Pr. Ev. VIII 9_{38}). An andrer Stelle, Strom. I 22_{150} lässt er den Aristobul sich an den Philometor

Aristobul unter Philometor geschrieben haben will, zu Recht besteht, so erinnern wir uns, dass II. Makk. 1 10 ff. ein sicher gefälschter Brief des Judas Maccabäus an „Aristobul, den Lehrer des Ptolemäus" (Philometor), vorliegt. Wir stossen hier wieder, indem wir der Aristobulüberlieferung nachgehen, auf eine neue Fälschung! Von hier aus ergibt sich auch das richtige Urteil über unser Werk. Auch in den vorliegenden Fragmenten behandelt der Philosoph den Ptolemäus als seinen Schüler, den er unterrichtet.[1]) Wir werden nicht anstehen, diese ganze Überlieferung von Aristobul, dem Lehrer Ptolemäus (Philometors), mit starkem Misstrauen zu behandeln. Wenn Philometor wirklich einen jüdischen Lehrer mit Namen Aristobul hatte[2]), dann kann das nicht unser Aristobul gewesen sein, dieser Stockjude, nach dessen Meinung die Weisen und Dichter Griechenlands Moses ihre Weisheit gestohlen haben, und der frech gefälschte Verse des Orpheus und Homer als echte Ware dem König anpreist.[3]) In der vorliegenden Schrift haben wir es mit einer durchsichtigen schriftstellerischen Fiktion zu tun. Wegen ihrer Abhängigkeit von den oben genannten geistesverwandten Werken wird man die Schrift mit grosser Wahrscheinlichkeit der römischen Zeit zuweisen dürfen.[4])

---

wenden. (Von Clemens abhängig ist Euseb. Pr. Ev. IX 6 6. Chronicon ed. Schöne II 124 f.). Vielleicht ist die Angabe „Philometor" erst aus Clemens Kombination mit II. Makk. 1 10 entstanden.

1) Vgl. VIII 10 1—2, namentlich die Wendung: παρακαλέσαι δέ σε βούλομαι πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς καὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα.

2) Auf eine solche Tatsache könnte II. Makk. 1 10 schliessen lassen. Wahrscheinlich ist aber, dass II. Makk. bereits die Aristobulfälschung voraussetzt.

3) Wenn Schürer III 388 demgegenüber auf die Leistungen christlicher Apologeten gegenüber römischen Kaisern hinweist, so stehen einmal die römischen Kaiser mit den Ptolemäern hinsichtlich hellenischer Bildung doch nicht auf gleicher Stufe. Und ferner haben wir hier keine Schutzschrift in Zeiten der Glaubensverfolgung, sondern eine freundschaftliche Unterweisung eines Schülers durch einen Lehrer — d. h. eine deutliche Fiktion.

4) Die ganze Zeitbestimmung des Aristobul ist ausserordentlich wichtig; denn das Datum, dass Aristobul unter Ptolemäus Philometor schrieb, ist der einzig sichere Punkt, von dem z. B. Schürer seine Datierung für Aristeas, Hecatäus und die gefälschten Verse gewinnt. Es ist doch aber bei den massenhaften nachweisbaren jüdischen Fälschungen ausserordentlich gewagt, von einer derartigen äusseren Überlieferung über eine Schrift auszugehen, die wir nur noch in Fragmenten kennen. Unmöglich kann das

Ebenfalls ein Fälscher, doch mehr harmloser Natur ist der Verfasser des Pseudophokylides, eines langen hexametrischen Gedichtes ethischen Inhalts von ersichtlich jüdischer Herkunft. Über seine Zeit lässt sich nichts Bestimmtes ausmachen. Wir ordnen ihn in diesen Zusammenhang ein. Ausgabe von J. Bernays „über d. Phokylideische Gedicht" Breslau 1856. Über Phokylides selbst s. Schürer III 478. — Unter den von Bernays (die heraklitischen Briefe 1869) herausgegebenen neun gefälschten heraklitischen Briefen finden sich zwei Briefe (4 u. 7), welche in diesem Zusammenhang unsre Aufmerksamkeit erregen. Der vierte Brief scheint nach B.'s einleuchtender Vermutungen von einem jüdischen Redaktor zu stammen, der siebente überhaupt von einem jüdischen Literaten gearbeitet zu sein. Letzterer polemisiert in fulminanter Weise gegen die Sittenlosigkeit des Hellenentums (besonders bemerkenswert ist die Polemik gegen den Krieg), ersterer enthält einen starken Ausfall gegen hellenische Götterverehrung und Bilderdienst. Die Zeit des vierten Briefes bestimmt Bernays (S. 26) auf Grund einer Bemerkung, welche er der Grundschrift zuweist, die jedoch m. E. dem jüdischen Redaktor gehört (vgl. S. 24, 33—40), in das erste nachchristliche Jahrhundert. — Endlich gehören hierher die im Syrischen erhaltenen, wahrscheinlich aus der römischen Kaiserzeit stammenden Sittensprüche des Menander, mit ihrer merkwürdigen Mischung von Heidnischem und spezifisch Jüdischem, wieder ein Beweis dafür, wie nahe sich die jüdische Spruchweisheit mit einer allerdings fast verschollenen orientalisch-hellenistischen Spruchliteratur berührt, und wie unmittelbar hier die Übergänge waren. Ausgabe in Land's Anecdota Syriaca I. Lugd. Bat. 1862. Text 64—73, lat. Übers. 156—164. Dazu Frankenberg, die Schrift des Menander Z. A. T. XV 1895. 226—277. F. betont zu stark den ausschliesslich jüdischen Charakter der Schrift (vgl. Schürer III³ 477). Es ist vielmehr zu vermuten, dass hier eine nichtjüdische Schrift in jüdischer Bearbeitung vorliegt.

Ist hiermit die Liste der Fälschungen apologetischer Tendenz in der Hauptsache erschöpft,[1]) so reiht sich an diese eine lange

---

Aristobulzeugnis die für die übrigen verwandten Schriften gewonnenen Zeitansätze annullieren.

1) In die Rubrik der Fälschungen könnte man endlich auch zahlreiche Aktenstücke, denen wir so häufig in der spätjüdischen Literatur begegnen, rechnen. Hierher gehören die Aktenstücke aus Antiochus III. Zeit bei Josephus A. XII 138—153, vor allem auch die bereits oben behandelten Aktenstücke des I. Makkabäerbuches. Ferner ist die Korrespondenz zwischen Ptolemäus Philometor und Onias, die zur Gründung des Tempels von Leontopolis führte, hier zu nennen (Josephus A. XIII 62—73) und manches andere. Auch alles, was die spätere jüdische Literatur von Nachrichten über Verfügungen Alexanders des Grossen und der ersten Diadochen zu Gunsten des Judentums zu melden weiss, gehört hierher (s. u. Kapitel I). Dass alle diese Aktenstücke, Erzählungen und Nachrichten mit der äussersten Vorsicht aufzunehmen sind, hat m. E. Willrich, Juden und Griechen 1—43,

Reihe von Schriften polemisch-apologetischen Inhalts.[1]) Hierher gehört zunächst die Übersetzung des Estherbuches. Dies soll nach der eigenen Unterschrift des Buches im vierten Jahr des Ptolemäus und der Kleopatra unternommen sein. Von Willrich (Judaica 1 ff.) ist es sehr wahrscheinlich gemacht, dass mit dieser Angabe nur das Jahr 48 a. Chr. gemeint sein kann. Mit der Estherlegende wurde dann also auch in dieser Zeit erst das Purimfest als jüdisches Nationalfest in der alexandrinischen Diaspora eingeführt, ein für ihre Geschichte und Entwicklung bedeutsamer Vorgang. Auch einige „Zusätze" der LXX: der Brief des Jeremias, die Geschichte vom Bel und vom Drachen zu Babel, werden wegen ihrer aggressiven Tendenz gegen das Heidentum unserem Zeitraum zuzuweisen sein. Das dritte Makkabäerbuch, eine Legende von der Verfolgung der Juden durch Ptolemäus Philopator[2]) und wahrscheinlich auch die Zusätze zu Esther (vgl. namentlich die beiden Edikte des Königs, Gebet der Esther und des Mardochai[3]) werden in der Zeit der beginnenden Judenhetze unter Caligula (37—41 p. Chr.) geschrieben sein.

Ein vornehmeres Literaturerzeugnis dieser Zeit ist die Sapientia Salomos. Sie zeigt, wie aufnahmefähig das alexandrinische Juden-

---

Judaica 40—62 überzeugend nachgewiesen. Vgl. auch Wellhausen J. J. G. Kap. 16, namentlich S. 240—243 und Kautzsch, Einleitung zum ersten Makkabäerbuch (Apokryphen 27—30). Dass die meisten dieser Aktenstücke, wie Willrich annimmt, aus einer Sammlung (oder Sammlungen) von Akten stammen, in welcher der Fälscher mit einer bestimmten Tendenz echtes und gefälschtes Material zu Gunsten der rechtlichen Stellung des Judentums im Ausland zusammentrug, scheint mir möglich, aber nicht erwiesen. Jedenfalls glaube ich nicht, dass W., wenn er mit der Datierung dieser Sammlung bis in die Caligulazeit heruntergeht, recht behalten wird. Die Annahme der Entstehung dieser Fälschungen am Ende der Ptolemäerzeit scheint mir wahrscheinlicher.

1) Die im folgenden aufgezählten Schriften gehören zum grössten Teil dem Kanon der LXX an. Ich citiere nach der Ausgabe von Swete, Old Testament in Greek. Cambridge 1887—1894 und der Übersetzung in Kautzsch Apokryphen.

2) Das Buch enthält jedenfalls ältere Legenden. Eine Parallel-Legende berichtet Josephus Ap. II 51—55 aus der Zeit Ptolemäus VII. Physkon. Vgl. H. Willrich, d. histor. Kern d. III. Makkabäerbuches, Hermes, XXXIX. 1904, 244—258.

3) Vgl. Kautzsch I. 193—212 Übersetzung mit wertvollen Anmerkungen und Einleitung. Ich citiere nach Swete und bezeichne die Zusatzstücke mit Esther ABCDEF und entsprechendem Vers.

tum für hellenische Gedanken war. In dem ersten Teil der Schrift (1—5) wendet sich, wie es scheint, der neue Ps.-Salomo gegen die verderblichen Irrtümer des „Predigers" Salomo, die Leugnung der Auferstehung und den Libertinismus. Im zweiten Teil (6—9) folgt die Spekulation über die Weisheit, die dem Buche den Namen gegeben, im dritten Teil (10—19) eine scharfe Polemik gegen das Heidentum. Die Polemik gegen die Verehrung des „abwesenden" Regenten im Bilde 14 17, lässt darauf schliessen, dass das Buch in der römischen Kaiserzeit geschrieben ist. Den terminus ad quem für die Zeit des Buches ergibt die Tatsache, dass der Apostel Paulus es bereits kannte.[1])

Zur apologetischen Literatur gehört bis zu einem gewissen Grade auch das zweite Makkabäerbuch.[2]) Sein Zweck ist nicht Geschichtsschreibung, sondern vor allem eine apologetische Verherrlichung des Tempels. Es zeigt, wie der Tempel auch aus der

1) Vgl. Theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet. Freiburg 1892, S. 251—286: E. Grafe, d. Verh. d. paulin. Schriften zur Sapientia.

2) Das II. Makkabäerbuch will von Kap. 3 an ein Exzerpt aus „Jason von Cyrene" sein vgl. 2 19—32. Ich übergehe hier die Frage nach dem Verhältnis des Buches zu Jason und die andere nach dem Alter und der Art des Werkes des Jason. Die Urteile der Kritiker — namentlich der philologischen — über dieses Buch gehen diametral auseinander. Willrich verwirft es ganz und gar und möchte — sicher mit Unrecht — mit dem Zeitansatz des Buches über 70 p. Chr. heruntergehen. (vgl. Juden und Griechen 64—125, Judaica 131—176). Nach B. Niese (Kritik der beiden Makkabäerbücher. Berlin 1900) soll II. Makk. im J. 125 a. Chr. entstanden sein, Jason noch zu Lebzeiten des Judas Makkabi geschrieben haben und das zweite Makkabäerbuch fast in allem den Vorzug vor I. Makk. verdienen. Vgl. dazu die Rezension von Willrich, Wochenschrift f. kl. Philol. 1901 N. 1 u. 2. Bousset, deutsche Literaturzeitung 1901 N. 27. J. Levy, Sur les deux premiers livres des Maccabées. II. Date de la rédaction du II livre des Macc. Rev. Et. Ju. 1902. 215—230. Nieses Beurteilung ist im grossen und ganzen verfehlt. Immerhin mag er darin recht haben, dass II. Makk. manche gute Überlieferung bewahrt hat, während anderseits I. Makk. nicht überall einen zuverlässigen Bericht gibt. In den Bahnen Nieses gehend hat R. Laqueur, Krit. Unters. z. zweiten Makkabäerbuch. Strassburg 1904, einige gute Beobachtungen gemacht, besonders in der Beurteilung der Aktenstücke 11 16—38. Das Beste über das Verhältnis der beiden Bücher hat Wellhausen N. G. G. W. 1905 H. 2. S. 117—163 gesagt. Auch seine Beurteilung entscheidet den Streit bei Anerkennung der Verdienste Nieses zu Gunsten des ersten Makkabäerbuches. Vgl. noch M. Sluys de Maccabaeorum Libri I et II quaestiones. Dissert. Amstelod. 1904. H. Herkenne, d. Briefe zu Beginn d. II. Makk.-Buches. Freiburg 1904. Bibl. Studien v. Bardenhewer VIII 4.

äussersten Gefahr zu wiederholten Malen gerettet ist, und ein wie furchtbares Ende seine Feinde jederzeit gefunden haben. Das Buch hat vielleicht eine gewisse Tendenz gegen den jüdischen Tempel von Leontopolis in Ägypten. Es setzt die Existenz des Purimfestes „den Mardochäustag" für die Diaspora voraus 15 36. Es kennt bereits die Legende von Aristobul, dem Lehrer des Königs Ptolemäus (1 10). Es wird also ebenfalls erst in der römischen Zeit geschrieben sein. Auf der andern Seite scheint doch das dritte Makkabäerbuch abhängig [1]) vom zweiten zu sein. Philo (quod omnis probis liber c. 13 M. II 459) scheint das Buch bereits zu kennen. Es ist also wahrscheinlich noch vor 40, jedenfalls vor 70 geschrieben. Endlich erwähnen wir hier noch das vierte Makkabäerbuch. Seiner literarischen Form nach ist dies Buch eine Rede, vielleicht sogar ein homilienartiger Synagogalvortrag, dessen Thema, die Herrschaft der Vernunft über die Triebe, an dem Beispiel der Märtyrer der Makkabäerzeit erläutert wird. Auch dies Buch gehört der Blütezeit der alexandrinischen Literatur an. Schriften wie das zweite, dritte, vierte Makkabäerbuch, die Zusätze zu Esther, die zweite Hälfte der Sapientia zeigen die Beeinflussung der jüdisch-hellenistischen Literatur durch den Rhetorenstil des späteren Hellenismus oft verdorbenster und schlimmster Art. [2])

Überblicken wir die jüdisch-hellenistische Literatur dieser Periode, so zeigt sich ein starker Fortschritt gegenüber der vorherigen. Der zerflossene synkretistische Charakter der letzteren hat einer strafferen selbstbewussten Haltung Platz gemacht. Die Gattung der naiven, halbapologetischen Erzählung ist ganz und gar zurückgetreten gegenüber einer tendenziösen Apologetik und Polemik. Mit vollem Bewusstsein tritt das alexandrinische Judentum der hellenischen Kultur entgegen, es fühlt sich als ebenbürtige Macht, ja es erhebt mit einer Keckheit sondergleichen den Anspruch der Priorität und Überlegen-

1) Es ist allerdings möglich, dass III. Makk. 1 8—2 24 und II. Makk. 3. nur verwandte Überlieferung vorliegt. Gewisse Differenzen der Überlieferung zeigen sich noch im vierten Makkabäerbuch und im Werk des Joseph ben Gorion (Josippon). Willrich, Judaica 163 ff.

2) Kleinere Schriften wie die Erzählung von Susanna und Daniel und das Gebet Manasse erwähne ich hier noch, weil sie nirgends anders unterzubringen sind. Auch das Gebet Manasse, eine haggadische Erweiterung von II. Chron. 33 18 f., wird der jüdischen Literatur und damit der Zeit vor 70 (oder bald nach 70) nicht abzusprechen sein. (Gegen Nestle, Septuagintastudien III. Maulbronn 1899. S. 6—22.)

heit. Es verschliesst sich den Einflüssen der hellenischen Kultur nicht, es arbeitet mit ihren Mitteln, aber so viel es auch von dorther annimmt, so bleibt es sich im ganzen selbst getreu. So unlauter und gewagt, so verlogen und oft geradezu komisch die Mittel dieser Polemik und Apologetik sind, so muss man doch einigen Respekt vor der geistigen Spannkraft dieser jüdisch-alexandrinischen Diaspora haben.

Mitten in dieser ganzen liter rischen Bewegung steht nun aber eine ungleich höhere und vornehmere Gestalt, die einsam ihre Bahnen zieht und im grossen und ganzen auf die Gestaltung der Dinge wenig Einfluss ausübt, aber doch für sich allein von ganz besonderem Interesse ist: der alexandrinische Philosoph Philo. Von Philos Leben wissen wir nicht vielmehr, als dass er in Alexandria geboren, dort sein Leben zugebracht hat.[1]) Als er in der Verfolgungszeit unter Caligula in das öffentliche Leben hinaustrat und sich an die Spitze der jüdischen Gesandtschaft nach Rom stellte, war er ein älterer Mann (γέρων).[2]) Er mag also 20—10 a. Chr. geboren sein. Seine Schriftstellerei ist ihrem Umfang nach ausserordentlich beträchtlich.[3]) Seine Schriften zerfallen in eine Reihe von Gruppen.[4])

1) Zur ersten Gruppe gehören eine Reihe von vermutlichen Jugendschriften rein philosophischen Inhalts. Von ihnen sind die wichtigsten: die allerdings umstrittene Abhandlung περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, ferner: περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον und περὶ προνοίας (zwei Bücher armenisch erhalten, Fragmente des zweiten Buches: Euseb. Pr. Ev. VII 21. VIII 14)

1) Legat. ad Cajum 22 M. II 567. Eusebius Hist. Eccles. II 4 2—3.

2) Legatio 1. M. II 545; 28. M. II 572.

3) Die wertvollste einigermassen vollständige Ausgabe ist die von Mangey. 2 Bde. London 1742. Von Bedeutung sind daneben die Ausgaben der im Armenischen erhaltenen Stücke: Philonis Judaei sermones tres ed. Aucher. Venet. 1822. Philonis Judaei paralipomena Armena ed. Aucher. Venet. 1826. Über Ausgaben von Fragmenten Philos s. Schürer III[3] 491. Von der neuen Ausgabe von Wendland und Cohn sind bis jetzt in vier Bänden erschienen: Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. I ed. Cohn. Berol. 1896. Vol. II. ed. Wendland. 1897. Vol. III ed. Wendland. 1898. Vol. IV ed. Cohn. 1902 (editio major und minor erschienen gleichzeitig). Diese Bände enthalten neben de opificio mundi den allegorischen Kommentar des Philo, die vitae Abrahami, Josephi, Mosis und de decalogo. Ich citiere diese Stücke nach Paragraphen bei Cohn-Wendland und Seitenzahlen von Mangey; die übrigen Werke Philos nach der früher üblichen Kapiteleinteilung und den Seiten Mangeys.

4) Vgl. vor allem L. Cohn, Einleitung u. Chronologie d. Schriften Philos. Philologus, Supplem. VII. 1898—1899. 387—435. Schürer III 487—542

und andere. Diese Literatur ist vielfach nicht mehr als ein erster Versuch, philosophische Exzerptenliteratur, bei der sich die eigentliche Meinung des Autors verbirgt. Daher auch vielfach in ihrer Echtheit umstritten. 2) Zur zweiten Gruppe gehören die grossen Kommentarwerke. a) Ein umfassend angelegter allegorischer Kommentar (νόμων ἱερῶν ἀλληγορία). Was davon erhalten ist, umfasst eine Auslegung über die Genesis, die mit 2 1 begann und sich wahrscheinlich bis 20 8 erstreckte. Denn mit Recht sieht Cohn in Philos Werk über die Träume einen sehr in die Breite gegangenen Kommentar zu Gen. 20 8. Der ursprüngliche Kommentar hatte den oben genannten Titel, der sich jetzt nur noch für die ersten Bücher erhalten hat. Da im Verlauf der Exegese die Auslegung der einzelnen Verse zu ganzen Abhandlungen anschwoll, so mag Philo selbst bereits für die einzelnen Abschnitte Spezialtitel eingeführt haben. In der jetzigen Überlieferung des Werkes sind eine ganze Reihe von Lücken. Der Kommentar repräsentiert seinem Umfang nach etwa ein Drittel der gesamten Werke Philos. b) Ausserdem schrieb Philo zum ganzen (?) Pentateuch einen kürzeren Kommentar: ζητήματα καὶ λύσεις (quaestiones et solutiones). Von den sechs (?) Büchern zur Genesis (bis Gen. 28) ist das Meiste (Lücke zwischen Gen. 10 10 und 15 6), von den fünf zum Exodus sind zwei erhalten. 3) In einer dritten Gruppe von Schriften gibt Philo eine systematische Darstellung der Gesetzgebung. Zu dieser gehören (nach de praemiis et poenis 1. M. II 408 f.): a) Das Buch von der Weltschöpfung περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας (de opificio mundi). b) Leben der Väter, von denen nur die Leben Abrahams und Josephs erhalten sind. c) Darstellung des Gesetzes. α) περὶ τῶν δέκα λογίων (de decalogo). β) περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων (de specialibus legibus). Wahrscheinlich in vier Büchern: über das 1. u. 2.; über das 3. bis 5.; über das 6. u. 7.; über das 8.—10. Gebot. Hier wieder eine Reihe von Spezialtiteln z. B. de circumcisione, de monarchia 1 – 2, de praem. sacerd., de victimis, de sacrificantibus, de judice, de justitia, de creatione principum. d) Anhang. α) περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν. β) περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων (de praemiis et poenis), περὶ ἀρῶν (de execrationibus). 4) Eine vierte Gruppe philonischer Schriften ist für die Aussenwelt bestimmt. Hierher gehören a) eine Darstellung der Vita Mosis, b) eine apologetische Schrift mit dem Titel Ὑποθετικά (wichtige Fragmente bei Euseb. Pr. Ev. VIII 5 11 6. 7 1—20). Identisch mit den Ὑποθετικά ist aller Wahrscheinlichkeit nach ἡ ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία, aus der Eusebius Pr. Ev. VIII 11 das bemerkenswerte Stück über die Essener mitteilt. Vielleicht gehörte zu den Ὑποθετικά auch c) die viel umstrittene und interessante Schrift Philos περὶ βίου θεωρητικοῦ (über die Therapeuten). Auf alle Fälle ist diese Schrift echt und dem Philo nicht abzusprechen. Grundlegend sind für ihre Beurteilung: Conybeare, Philo about the contemplative life. Oxford 1895, und besonders P. Wendland, die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Jahrb. f. klass. Philol. Supplement 22. 1896. 695 – 772. d) Endlich sind hierher zu rechnen die aus dem Kampf der Caligulazeit stammenden Schriften εἰς Φλάκκον und περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον, die wahrscheinlich einst in einem grösseren Zusammenhang standen (Schürer III 525 ff.). Doch ist auch das noch unsicher. — Wenig Bestimmtes lässt

sich über die Zeit der Werke Philos ausmachen. In die früheste Zeit gehört die philosophische Exzerptenliteratur unter Nr. 1. Unmittelbar nach der Caligulazeit (37—41) sind natürlich die Schriften περὶ . . . πρεσβείας und εἰς Φλάκκον entstanden. Die Hauptwerke des Philo sind nach Cohn (l. c. 431 ff) in der Reihenfolge: Allegorischer Kommentar, Quaestiones, systematische Darstellung der Gesetzgebung geschrieben. Doch bleiben bei dieser Annahme einige Schwierigkeiten ungelöst (Cohn 434 f.). Man muss vielleicht annehmen, dass Philo seine Hauptwerke teilweise nebeneinander in Angriff nahm.

IV. Wir wenden uns den **Schriften aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems** zu. Von denen des palästinensischen Judentums sind die wichtigsten die beiden grossen Apokalypsen, das sogenannte IV. Esra-Buch und die Baruchapokalypse (II. Baruch). Die IV. Esra-Apokalypse ist uns in lateinischer, syrischer, äthiopischer, armenischer und zwei arabischen Übersetzungen [1]) erhalten. Diese gehen auf eine resp. zwei (Gunkel bei Kautzsch II 333) griechische Übersetzungen, diese wieder auf ein hebräisches Original zurück. [2]) Das Buch zerfällt in sieben Visionen. Davon gehören die ersten vier eng zusammen. Es sind ergreifende, hiobartige Reflexionen über den Untergang Jerusalems und des Volkes. In ihnen spricht sich eine geistige, von Irdischem und Nationalem losgelöste, persönlich innige Frömmigkeit aus, wie sie die spätisraelitische Religion kaum sonst erreicht hat. Doch ist die Kehrseite jener Vergeistigung eine trübe und pessimistische Grundanschauung. Im Stil der vulgären Apokalyptik sind die folgenden Visionen geschrieben: 5) Die Adlervision, eine

1) Die neueste und beste Ausgabe der lateinischen Übersetzung ist die von R. Bensly, The fourth Book of Esra, T. St. III 2. 1895 (Einleitung von M. R. James). Die übrigen Übersetzungen finden sich in Rückübersetzungen in A. Hilgenfelds Messias Judaeorum Lips. 1869; die äthiopische Übersetzung neuerdings auch bei Basset, Apocr. Éthiopiens. Bd. IX. Paris 1899; die zweite arabische Übersetzung (nicht bei Hilgenfeld) ist von Gildemeister ediert und übersetzt: Esdrae liber quartus e cod. Vaticano. Bonn 1877. Mit Benutzung des gesamten Materials ist die deutsche Übersetzung von Gunkel bei Kautzsch II 331—401 angefertigt (nebst Einleitung und wertvollen Anmerkungen, auch separat erschienen: H. Gunkel, der Prophet Esra. Tübingen 1900). Über die Texte vgl. Schürer III. 246—249, Gunkel 331 f.

2) Beweise für ein hebräisches Original in Wellhausens Skizzen und Vorarbeiten VI. 234—241. Nach Gunkel (bei Kautzsch II 333) wäre das griechische Original der zweiten arabischen Übersetzung eine teilweise originale Übersetzung aus dem Hebräischen. Eine teilweise Nachahmung des griechischen Textes sind die christlichen Apokalypsen Esdras bei Tischendorf apoc. apocr. 1866 24—33 und Sedrach bei James, Apocrypha Anecdota I in T. St. II 3, 127—137. Cambridge 1892.

schwer deutbare Weissagung über die Geschichte des römischen Reiches; 6) die Menschensohnvision, eine eigenartige Phantasie über den Messias und das Kommen der zehn Stämme; 7) die Wiederherstellung der heiligen Schriften durch Esra. Ob Vision 1—4 und 5—7 von derselben Hand stammen, scheint mir noch nicht klargestellt zu sein. Die Zeit des Ganzen pflegt man nach der fünften Vision zu bestimmen. Wenn bei deren Deutung auch einige unlösbare Schwierigkeiten bleiben,[1]) so scheint sie doch in die Zeit Domitians zu weisen. Die ersten vier Visionen[2]) möchte ich eher etwas näher an die Zerstörung Jerusalems heranrücken.

Die Baruchapokalypse, die uns in syrischer Sprache[3]) erhalten ist, ist dem Baruch, dem Schreiber des Jeremias, der nach der Zerstörung Jerusalems auf der Trümmerstätte Zions bleibt (10 3), in den Mund gelegt. Sie zerfällt in folgende Teile: 1) 1—8. Prooemium (Situation); 2) 9—26. Reflexionen über Jerusalems Fall in der Weise des IV. Esrabuches; 3) 27—30. Eine Messiasapokalypse; 4) 31—46. Die Vision von der Zeder und dem Weinstock, eine Weissagung von der Vernichtung der letzten Herrschaft durch den Messias (31—34. Einleitung. 41—46. Epilog); 5) 47—52. Neue Aufschlüsse über die letzten Zeiten und über die Auferstehung (47—48. Prooemium: das Gebet Baruchs); 6) 53—76. Die Wolkenvision, eine Weissagung über den Verlauf der Weltgeschichte in zwölf Perioden; 7) 77—85. Der Brief an die $9^1/_2$ Stämme. — Auch die Einheitlichkeit dieser Apokalypse ist umstritten. Die Abschnitte 27—30. 35—40. 53—74 können sehr wohl einmal als Apokalypsen für sich bestanden haben und vom Verfasser erst in das Ganze seiner Apokalypse verwoben sein. Auch scheint der Brief an die $9^1/_2$ Stämme, der auch seine besondere Textgeschichte hat,[4]) ein besonderes,

1) Wahrscheinlich ist in dieser Vision eine ältere Weissagung (aus der Ptolemäerzeit?) auf die Verhältnisse des römischen Reiches adaptiert. Daher die inkommensurablen Züge der Weissagung.

2) Innerhalb dieser Visionen Stücke auszuscheiden, erscheint mir nicht notwendig. Höchstens könnte 7 27—30 (wegen seines Widerspruchs mit 5 56 bis 6 10) interpoliert sein.

3) Der syrische Text des Buches ist in der Peschitahandschr. von Mailand (6. Jh.) erhalten, von Ceriani, Monumenta Sacra et Profana V 2 113—180. Mailand 1871, veröffentlicht. Ich benutze die Übersetzung von V. Ryssel bei Kautzsch II 404—446.

4) Vgl. Kautzsch II 412.

ursprünglich nicht mit den andern zusammenhängendes Werk zu sein. Der Verfasser des ganzen Buches zeigt jedenfalls enge Verwandtschaft[1]) mit dem Verfasser der ersten vier Visionen des Esrabuches; und m. E. ist — auch trotz der neuesten Ausführungen Wellhausens[2]) — an der Priorität des ungleich bedeutenderen und originaleren Verfassers des IV. Esra festzuhalten.

Bemerkenswert ist auch die Wahl der Auktoritäten, denen man nunmehr die apokalyptischen Offenbarungen zuschreibt. Henoch ist ganz verschollen. Nach der Zerstörung Jerusalems wählte man gerne Männer aus der Zeit des ersten Exils. So wurden die ersten Visionen des Esrabuches wohl ursprünglich dem Salathiel zugeschrieben. Der Verfasser, der unser jetziges Esrabuch zusammenstellte, wählte, namentlich wegen der letzten Vision, die bekanntere Person Esras. Vor allem wird Baruch ein beliebter Offenbarungsträger. Aus dieser Stellung des Baruch in der späteren jüdischen Literatur erklärt sich auch die merkwürdige Tatsache, dass er in späterer — namentlich mohammedanischer — Tradition mit Zarathustra identifiziert wurde. Jackson, Zoroaster, New-York 1899. 165 f.

Eine ganze Reihe von Baruchschriften sind daher zu verzeichnen, die alle vielleicht aus dieser späteren Zeit stammen. 1) Mit einiger Wahrscheinlichkeit wenigstens lässt sich auch das Baruchbuch der LXX (I. Baruch) hierherstellen. Das Buch zerfällt sicher (beachte den Wechsel der Gottesnamen κύριος — θεός) in die beiden Partien 1 1—3 8, 3 9—5 9. Das Bussgebet[3]) 1 15—3 8 stammt möglicherweise aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. In der zweiten Hälfte des Buches sind ältere Bestandteile aufgenommen: a) ein Lied auf die Weisheit (vielleicht am Anfang und Schluss umgearbeitet): 3 9—4 4. b) einige Psalmen, von denen einer

---

1) Vgl. Kautzsch II 405, die Zusammenstellung der Parallelstellen.

2) Wellhausen verweist (Skizzen und Vorarbeiten VI 248) namentlich auf 48 34—37 und sieht hier eine kurz nach den Ereignissen geschriebene Schilderung der Zustände bei der Belagerung Jerusalems. Selbst wenn Wellhausen in seiner Beurteilung recht hätte, so könnte immerhin Kap. 48 eine ältere Quelle des Buches repräsentieren. Auch ist nicht einzusehen, weshalb derartige Erinnerungen nicht auch noch ein Menschenalter nach den Ereignissen vorhanden sein konnten. Wenn Wellhausen aus den Personen, auf deren Auktorität IV. Esra und II. Baruch geschrieben sind, auf die Priorität Baruchs schliesst, weil dessen Person besser zu der angenommenen Situation passe, so ist zu erwidern, dass die Apokalypse des IV. Esra (visio 1—4) ursprünglich wahrscheinlich eine Salathielapokalypse war (IV. Es. 3 1) — vgl. für die Priorität Baruchs noch Schürer III 227 ff. und Ryssel-Kautzsch II 406 f., dagegen Gunkel-Kautzsch II 351.

3) Auch das verwandte Gebet Asarjä (vgl. zu beiden Da. 9), das erst später als der Lobgesang der drei Männer in den Text des griechischen Danielbuches eingefügt wurde, Kautzsch I 181 d, stammt vielleicht erst aus dieser Zeit.

5 5ff. mit Ps. Salom. 11 fast identisch ist: 4 5—5 9. Das Ganze gibt sich als ein Schreiben Baruchs aus dem Exil an die in Jerusalem Zurückgebliebenen, es steht also in einer merkwürdigen Beziehung zu II. Bar. 77 bis 85 (vgl. 77 17—19). — 2) In griechischer, äthiopischer, armenischer und slavischer Sprache (vgl. Schürer III 286; Ausgabe von R. Harris, The rest of the words of Baruch. London 1889) ist ein Buch unter dem Doppeltitel τὰ παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου oder „Rest der Worte" Baruchs (= III. Baruch) erhalten. Es enthält die Legende vom „Siebenschläfer" Abimelech (1—6 7), einen Briefwechsel des Baruch und Jeremia, 6 8—7 32, Rückkehr Israels und Abfall der Samaritaner c. 8 und das Martyrium des Jeremia (c. 9), letzteres bereits in christlicher Bearbeitung. 3) In einer griechischen und einer verkürzten slavischen Rezension ist eine Himmelfahrt Baruchs erhalten (= IV. Bar.). Origenes de princ. II 3 6 citiert eine solche Schrift, die mit der jetzt vorliegenden nicht identisch sein kann. Vgl. Bonwetsch, das slavisch erhaltene Baruchbuch. N. G. G. W. 1896 H. 1. — Der griechische Text: T. St. V. Cambridge 1897: James, Apocrypha Anecdota II 84—94; der slavische in Übers. ib. II 96—102. Vgl. Kautzsch II 446—457.

Die literarische Tätigkeit des hellenistischen Judentums ist in dieser Zeit stark im Abfluten begriffen. Die Sibyllenliteratur hat noch einige Ausläufer, welche in ihr entstanden. Das vierte Buch der Sibylle ist bald nach 79 geschrieben. Aus der Zeit um 70 stammt vielleicht auch die jüdische Grundlage des ersten und zweiten Buches, zu der sicher die Stücke I 1—319 (323). II 6—44 gehören, während ihr auch in dem Schlusstück II 154—347 noch einiges zuzusprechen ist, das nicht mit derselben Sicherheit ausgeschieden werden kann.[1]) Auch die weitaus meisten Stücke des fünften Buches gehören hierher. Es sind im Grunde einzelne Orakel in derselben heftigen Sprache und demselben Stil, mit denselben immer wiederkehrenden Themata. (Drohungen gegen Rom, Weissagungen über Nero, Verherrlichungen des neuen Jerusalems und der seligen Endzeit in Palästina.) Alle diese Stücke atmen denselben Geist des rachedürstenden, zum Tode verwundeten Judentums. Sie

1) Vgl. Geffcken Komposition, S. 47—53. Bousset, R. E. Art. Sibylle. G. weist auch die jüdische Grundlage in das dritte nachchristliche Jahrhundert, wie ich glaube nicht mit Recht. In dem Stück I 1ff. steckt übrigens vielleicht der verloren gegangene Anfang der III. Sibylle. Bearbeitet ist anderseits die jüdische Grundlage von einem christlichen Redaktor, der, allerdings mit weniger Sicherheit, erst im dritten nachchristlichen Jahrhundert (in der Zeit Odhenats wie III 63—92, vgl. den „Ασσύριος χλών" II 172) angesetzt werden kann. II 56—148 ist bekanntlich ein Fragment des Pseudophokylides (s. o. S. 33).

scheinen von einem ägyptischen Redaktor gesammelt zu sein und sind hier und da christlich interpoliert.[1]) Im vierten, fünften (und achten) Buch steht im Zentrum des Interesses die Gestalt des wiederkehrenden Nero. Einige Dezennien nach der Zerstörung Jerusalems hat sich das Judentum in der Diaspora einem profanen Aberglauben folgend mit der Hoffnung getröstet, dass Nero von den Parthern, resp. aus der Unterwelt wiederkehren werde, um jene Freveltat an Rom-Babel zu rächen.[2])

In dieser Zeit schrieb auch der letzte hellenistische Schriftsteller, den das Judentum hervorgebracht hat, Flavius Josephus. Josephus im Jahre 37/38 p. Chr. geboren,[3]) im jüdischen Krieg einer der Hauptführer, dann Gefangener, Freigelassener und Günstling Vespasians, schrieb in Rom im höheren Alter seine umfangreichen Werke in der ausgesprochenen Absicht, Römer und Juden, soweit es ging, einander verstehen zu lehren und gegenseitig auszusöhnen. Gegen Ende der Regierung Vespasians (nach c. Ap. I 50 f.) vollendete er seine Schrift[4]) über den jüdischen Krieg περὶ τοῦ Ἰουδαικοῦ πολέμου (7 Bücher), in deren Einleitung er einen kurzen Abriss der jüdischen Geschichte von der Zeit Antiochus IV. an gibt. In den Jahren 93/94 (nach A. XX 267) vollendete er sein zweites Hauptwerk, die 20 Bände der Ἰουδαικὴ ἀρχαιολογία (Antiquitates). Noch nach der Archäologie[5]) schrieb er das apologetische Werk (πρὸς τοὺς Ἕλληνας περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος), das man gewöhnlich mit dem nicht glücklichen Titel contra Apionem citiert (2 Bücher). Endlich gab er nach dem Jahre 100 (dem Tod des Agrippa, s. die Schrift § 359) die soge-

1) Geffcken, Komposition 22—30. Bousset R. E. Art. Sibylle.

2) In diesen Umkreis gehört auch die bereits in christlicher Bearbeitung vorliegende Apokalypse, Ascensio Jesaiä 3 28 (3 13)—4 18 (5 1), ferner die Kapitel der Apok. Joh. 13. 17. 18. Kap. 17 scheint eine jüdische Neroapokalypse zu Grunde zu liegen. Bousset, Offenbarg. Joh. 474—480.

3) Schürer I 74 2.

4) Ich citiere die Werke des Josephus nach der Ausgabe von B. Niese, Flavii Josephi Opera ed. Niese. Bd. I—VII. 1887—1895. (Etwa gleichzeitig erschien eine editio minor.) Die Ausgabe ist leider keine eigentliche recensio, sondern eine Wiederherstellung eines relativ ursprünglichen Textes mit allen seinen Fehlern. Daher ist sie nur unter ständiger Berücksichtigung des mit meisterhafter Umsicht geschaffenen Apparates zu gebrauchen. Ich bezeichne die Werke des Josephus mit Jos. A. B. Ap. V., unter Angabe des Buches und der Paragraphen Nieses.

5) Ap. I 1; I 54.

nannte Vita heraus, eigentlich eine Selbstverteidigung gegen die Darstellung des Justus von Tiberias vom jüdischen Krieg.

Für seine Person kommt Josephus als halber Renegat und als kluges Weltkind, für das die Religion nicht viel bedeutet, bei unsrer Darstellung kaum in Betracht. Aber in seinen umfangreichen Werken liefert er für die Kultur- und Religionsgeschichte ungemein wichtiges Material. Namentlich ist der jüdische Krieg ein selbständiges Werk und bei seiner Ausführlichkeit von grossem kulturgeschichtlichem Wert. Contra Apionem ist wertvoll durch das massenhaft zusammengetragene Material von Zeugnissen über das Judentum aus dem Lager von Freund und Feind und durch seine kurze zusammenfassende Charakteristik des Judentums und seiner Gesetze. Die Vita ist ein ziemlich ärgerliches, persönliches Geplänkel. In der Archäologie schreibt Josephus nur Quellen und vielfach bekannte Quellen aus. Besonders interessant ist jedoch die Darstellung der herodianischen Zeit XIV—XVII, weil Josephus hier das wichtige Werk des Hofbiographen des Herodes, Nicolaus von Damaskus, benutzt. Aber auch die ersten Bücher seiner Archäologie sind von Interesse für die Geschichte und Entwicklung der jüdischen Haggada. [1])

V. Für eine Beurteilung und Darstellung der Religion des Judentums kommt aber auch die **nichtjüdische Literatur**, soweit diese sich irgendwie mit jüdischen Verhältnissen befasst, in Betracht. Vor allem die Zeugnisse römischer und griechischer Schriftsteller, von Hecatäus und Manetho bis Tacitus, welche uns Th. Reinach [2]) in seinem schönen Werk gesammelt und bequem zugänglich gemacht hat. Ferner ist natürlich die neutestamentliche Literatur heranzuziehen. In erster Linie steht die synoptische Literatur. Doch darf man nie vergessen, dass wir in unsern Evangelien keine Beurteilung des Pharisäismus haben, sondern Polemik und Verurteilung seiner schlimmsten Auswüchse. Auch die Person des Paulus, in dessen Frömmigkeit und Theologie Rudimente seiner Vergangenheit noch sehr deutlich erkennbar sind und ausgeschieden werden können, kann mit

1) Ueber die Quellen des Josephus vgl. H. Bloch, die Quellen des Flavius Josephus. Lpzg. 1879; Destinon, die Quellen d. Flavius Josephus. Kiel 1882; Schürer I 80—85,92 f., H. Drüner, Untersuchungen über Josephus. Inaug. Dissert. Marburg 1896; A. Büchler Revue et. juives XXXII 1896. 179—199; XXXIV 1897. 69—93; I. Q. R. IX 1897 311—349; G. Hölscher, d. Quellen des Josephus. Lpzg. 1904.

2) Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme par Th. Reinach. Paris 1895.

Vorsicht befragt manchen Aufschluss über rabbinisch pharisäische Frömmigkeit geben. Im Jakobusbrief vielleicht und jedenfalls in der Apokalypse des Johannes ist noch direkt jüdisches Gut erhalten. Im Hirten des Hermas sind jüdische Moralvorschriften und Gleichnisse ein wenig zurechtgestutzt einfach herübergenommen. Den ersten sechs Kapiteln der Didache lag aller Wahrscheinlichkeit nach eine jüdische katechetische Moralschrift von den beiden Wegen zu Grunde.[1]) Beispiele jüdischer Schriften in christlicher Bearbeitung boten uns bereits die Testamente der Patriarchen, die Ascensio Jesaiae, das dritte Baruchbuch, die sibyllinische Literatur (Buch 1—2. 5. 8).

VI. Eine unerschöpfliche Fundgrube älteren Materials, das leider noch nicht systematisch bearbeitet ist, wohl auch in absehbarer Zeit nicht bearbeitet werden wird, ist die gesamte **spätere jüdische Literatur.** Sie hat mit unglaublicher Zähigkeit an ihren alten Traditionen festgehalten; noch in mittelalterlichen Schriften eingesprengt und eingebettet liegt hier ältestes Material.

Das früheste Erzeugnis des rabbinischen Judentums die Mischna, d. h. die auf älteren Arbeiten fussende,[2]) um das Jahr 200 erfolgte Kodifikation der in den rabbinischen Schulen geleisteten Arbeit der Gesetzesauslegung, bietet uns für unsere Zwecke wenig Ausbeute. Sie enthält fast nur trockenste Auslegung des Gesetzes in allen seinen Details. Immerhin liegt hier wertvolles Material für die äussere Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Organisation des jüdischen Volkes vor. Ein Traktat ist für uns direkt wertvoll, die Pirke Aboth.[3]) Er enthält eine Reihe moralischer

1) A. Harnack, die Apostellehre u. die jüdischen beiden Wege. Leipzig 1886.

2) Mischna ed. Surenhusius. 6 voll. Amstelaed. 1698—1703. — Brauchbarste Ausgabe: Mischnajoth, die sechs Ordnungen der Mischna. Text u. deutsche Übers. u. Erkl. v. A. Sammter. Teil I. Berlin 1887. II, 1887 ff. III, 1896 ff. IV, 1893—1898 (umfasst bis jetzt, aber nicht vollständig die vier ersten Ordnungen der Sammlung). Sehr zu empfehlen sind die Ausgaben einzelner Traktate von Strack im Text mit Erklärungen (Sprüche d. Väter 1888, Joma 2. Aufl. 1904). Neuerdings beginnt P. Fiebig „ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übers." herauszugeben. Erschienen ist der Traktat „Joma" Tübingen 1905. Die einzelnen Ordnungen und Traktate der Mischna bei Schürer I 115—119. — Man citiert die Mischna nach Traktaten und Kapitelangaben, also etwa: Berachoth VI 3.

3) Ich benutzte P. Ewald, Pirke Aboth. Erlangen 1825; H. Strack, Die Sprüche der Väter. 2. Aufl. 1888 (Text, Einl., Anmerk.); Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers. 2 Bde. sec. ed. Cambridge 1897 (Text, Übers., Anmerk.).

Sentenzen, deren teilweise unsrer Zeit angehörige Urheber fast sämtlich mit Namen bezeichnet sind.[1])

Zur Mischna kam in den folgenden Jahrhunderten neuer Stoff hinzu. Die Gesetzesdiskussionen wurden jetzt auf Grund der Mischna eifrig fortgesetzt. Von neuem schwoll der überlieferte Stoff ins ungemessene an, so dass eine Sammlung notwendig wurde. So entstanden die beiden Werke, der babylonische (5. Jahrh.) und der palästinensische (4. Jahrh.) Talmud, die man auch einen Kommentar zur Mischna nennen kann. Den die Mischna erläuternden Text des Talmud pflegt man Gemara zu nennen.[2]) Der Talmud enthält nun neben den rein gesetzlichen Bestandteilen (Halacha) auch mannigfaches anderes Material, Exegese und Ausschmückung biblischer Erzählung, Fabeln und Erzählungsstücke. Das alles fasst man unter dem Namen der Haggada zusammen. Ein wertvolles Werk zur Kenntnis dieser für uns wichtigen Haggada ist A. Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen übersetzt Bd. I. 1886. II 1—2. 1887—1888. II 3—4. 1889.[3])

Neben der Mischna laufen dann noch gewisse Nebenüberlieferungen einher. Eine zweite Sammlung derselben Art wie die Mischna ist die Tosephta (additamentum), die nicht zu demselben kanonischen Ansehen wie diese gelangt ist. Auch sie umfasst wesentlich Aussprüche aus dem mischnaischen Zeitalter (den ersten beiden Jahrhunderten). Ausserdem werden im Talmud noch oft Sätze älterer Auktoritäten aus der Zeit der Mischna, die in dieser keine Aufnahme

1) Die am Schluss der vierten Ordnung im babylonischen Talmud sich findenden Aboth des R. Nathan sind eine Erweiterung der Pirke Aboth.

2) Über Ausgaben vgl. Schürer I 129 ff.; Editio princeps des jerusalem. Talmud. Bomberg. Venedig 1523—1524; des babylonischen ebenda (12 Bde.) 1520 ff. Lateinische Übersetzung des jerusalemischen Talmud: Ugolini, Thesaurus. Bd. XVII. XVIII. XX. XXV. XXX. Französische Übers. v. Schwab, Le talmud de Jérusalem I—XI. Paris 1871—1889. — Übers. des babylonischen Talmud. Ugolini, Thesaurus. XIX. XXV. Übers. einzelner Traktate verzeichnet Schürer I 130. Neuerdings erscheint eine neue Ausgabe des Talmud von L. Goldschmidt mit deutscher Übers.: Babylonischer Talmud I 1897. II 1901. III 1899. VII 1901 (umfasst bis jetzt Seder I. II. und von Seder IV Sanhedrin bis Schluss). Man citiert den babylonischen Talmud unter Angabe des Traktats und des Folioblattes der ältesten Ausgaben. Also: Berachoth (Fol.) 32a (b), den jerusalemischen Talmud unter Angabe des Traktats, des Abschnittes und der Spalten des Folioblattes. Also: Berachoth I 1 (Fol.) 1a.

3) Vgl. Wünsche, der jerusalemische Talmud nach seinen haggadischen Bestandteilen. Zürich 1880.

gefunden haben, in hebräischer Sprache (die Sprache der Talmude ist aramäisch) citiert. Man nennt solche Sätze Baraithas. [1])

Daneben steht die Literatur der Targume. Das Targum ist eine aramäische Übersetzung der hebräischen kanonischen Schriften zum gottesdienstlichen Gebrauch. Ursprünglich wurde diese Übersetzung mündlich gegeben, dann schriftlich fixiert. Es blieb aber bei der Übersetzung nicht; aus der Übersetzung wurde eine Paraphrase und endlich ein mit Ausschmückungen aller Art bereicherter neuer Text. Die für unser Zwecke in Betracht kommenden Targume sind, da das Targum Onkelos fast nur Paraphrase ist, vor allem das Targum Jonathan zu d n Propheten (4. Jahrh.), zum Pentateuch der Ps.-Jonathan (Jeruschalmi) [2]) und diesem eng verwandt das Fragmententargum, die beiden letzteren in der gegenwärtigen Redaktion erst aus islamischer Zeit, aber mit ungemein interessantem älterem Material.

Die dritte Gattung der späteren jüdischen Literatur repräsentieren die Kommentare, die Midraschim (beachte die Titel Bereschith Rabba, Schemoth Rabb a u. s. w.). Auch diese sind eine reiche Fundgrube ältesten Materials. [3]) Durch eine ganze Reihe von Über-

---

1) Vgl. Schürer I 124 ff. Übersetzung der Tosephta in Ugolini, Thesaurus XVII—XX.

2) Ausgabe dieser beiden Targume mit lateinischer Übers. Londoner Polyglotte Bd. 4, 1657. Die zu Grunde liegende Quelle scheint ursprünglich aus Glossen bestanden zu haben, die vielleicht am Rande des Textes standen. Diese sind dann im Fragmententargum gesammelt und im Ps.-Jonathan in einen zusammenhängenden Text eingearbeitet.

3) Die ältesten wesentlich halachischen Midrasche sind Mechilta (Exodus), Siphra (Levit.), Siphre (Numeri, Deuteron.) lat. Übersetzung bei Ugolini, Thesaurus XIV—XV. Auf diese folgen die vorwiegend haggadischen, daher für uns wertvolleren „Rabboth" (Bereschith Rabba, Schemoth Rabba u. s. w.). Ausser den „Rabboth" ist noch die Pesikta des Rab-Kahana (um 700), ein Kommentar zu den biblischen Lektionen (ed. Buber 1868) und die ähnlich angelegte Pesikta rabbathi zu nennen; ferner die interessanten Pirke d^{es} R. Eliezer (der hebräischen Chronologia sacra et profana [Zemach David] von David Gans in der Ausgabe Lugdun. Bat. 1644 beigefügt, nebst einer lateinischen Übers. von G. H. Vorstius) und der Midrasch Tanchuma (9. Jahrh. ed. Buber. Wilna 1885), erstere eine Haggada, letzteres Werk ein Midrasch zum Pentateuch; endlich das grosse sich über die Bibel erstreckende Kommentarwerk, Jalkut Schimoni (13. Jahrhundert). Schürer I 138—146. — Ein wichtiges Werk ist auch das erst neuerdings wieder aufgefundene, von Epstein veröffentlichte Kommentarwerk zur Genesis (Genesis R. Major) des R.

setzungen hat auch hier Wünsche in der Bibliotheca Rabbinica diese Literatur für den Nichtfachmann zugänglich gemacht.[1])

Eine systematische Behandlung dieser späteren Literatur würde ungemein viel wertvolles Material auch für die Erkenntnis des früheren Judentums zu Tage fördern.[2]) Da diese noch nicht in Angriff genommen ist, müssen wir uns in der Benutzung des Materials die grösste Beschränkung auferlegen. Immerhin können wir in einer bestimmten Richtung diese Benutzung wagen. Diejenigen Sätze und Aussprüche in Mischna, Talmud und Midrasch, die sich auf eine rabbinische Auktorität unseres Zeitalters und der angrenzenden Dezennien zurückführen lassen, werden wir jedenfalls heranziehen dürfen.[3]) Als Rabbinen, die hier in Betracht kommen, nenne ich aus der ältesten Gruppe Simon ben Schetach[4]) (Ende der Makkabäerzeit), dann Hillel[5]) und Schammai (unter Herodes) und ihre beiderseitigen Schulen, Gamaliel I (Lehrer des Paulus), endlich die bedeutenden Schriftgelehrten, welche in und um Jabne nach der Zerstörung Jerusalems die Restauration des Judentums leiteten, vor allem Jochanan ben Zakkai[6]) und seine Schüler (Eliezer ben Hyrkanus, Josua ben Chananja, Eleazar ben Arach, Jose der Priester u. a.), Eleazar ben Asarja, Eleazar aus Modein. Etwa von 90—110 stand an der Spitze

---

Moses ha-Darschan, aus dem uns Raymundus Martini im Pugio fidei Auszüge bewahrt hat. Vgl. Gaster, Chronicles of Jerachmeel XLVIII f.

1) Bereschith R. 1881; Schemoth R. 1882; Vajjikrah R. 1884; Bamidbar R. 1885; Debarim R. 1882; Midrasch Tehillim 1892—93; Schir-ha-Schirim R. 1880; Ruth R. 1881; Echa Rabbati 1881; Midrasch Esther 1881; Pesikta d. R. Kahana 1885.

2) Die Unerlässlichkeit und Wichtigkeit dieser Arbeit hat neuerdings P. Fiebig, Talmud u. Theologie. Tübingen 1903 (Vortrag) ganz besonders betont.

3) Das für die Benutzung zuverlässigste Werk ist W. Bacher, die Agada der Tannaiten. I. Bd. von Hillel bis Akiba. Strassburg 1884. 2. Aufl. 1903. II. Bd. von Akiba bis zum Abschluss der Mischna 1890. Ferner vergleiche man für die einzelnen Rabbinen die Spezialtitel in der Realenzyklopädie für Bibel und Talmud von Hamburger und ev. in Herzogs Realenzyklopädie die betreffenden Abschnitte. Über die Werke von Graetz, Herzfeld, Geiger, Jost, Ewald, Derenbourg s. u. S. 56. Vgl. Schürer II 351—380.

4) Vgl. A. Schlatter, Israels Gesch. v. Alex. d. Gr. bis Hadrian. Stuttgart 1901. 115 ff. (mit Vorsicht zu benutzen).

5) Vgl. F. Delitzsch, Jesus und Hillel. 1866. 3. Aufl. 1879.

6) Vgl. die ausführliche und wertvolle Darstellung A. Schlatters, Beitr. z. Förd. christl. Theol. III 4, 1899; S. 1—75: Jochanan ben Zakkai.

dieser Rabbinen der mildgesinnte Rabban Gamaliel II. Etwas jünger sind R. Ismael, R. Tarphon und R. Akiba, der geistige Führer der Juden und Märtyrer im Barkochba-Aufstand.[1]) Die spätere Überlieferung hat uns an Aussprüchen und Sentenzen dieser Führer der offiziellen Frömmigkeit des Judentums ein so reiches Material erhalten, dass es möglich ist, von dem einen und andern sich noch ein einigermassen deutliches Bild seiner Persönlichkeit zu machen. Derartige Bilder der geistig führenden Persönlichkeiten werden natürlich für eine deutlichere und klarere Vorstellung vom Wesen der spätjüdischen Frömmigkeit von grossem Wert sein. Auch für den Gottesdienst und die äussere Organisation der Frömmigkeit des Judentums sind die Überlieferungen in Mischna und Talmud von Wert.[2])

Neben dieser in zusammenhängenden grossen Werken gesammelten offiziellen jüdischen Literatur gibt es nun eine Unmasse kleinerer Schriften und Stücke, die zum Teil Erzeugnisse eines mehr häretischen inoffiziellen Judentums sind, zum Teil auch, wie die frühere Literatur, vom offiziellen Judentum für apokryph erklärt in die christliche Literatur unter leichter Veränderung ihres Inhalts übergegangen sind. Ihrem Inhalt nach sind diese Stücke meist entweder haggadischer oder apokalyptischer Art.

In der allerdings ständig fluktuierenden Haggada führt der Strom der Überlieferung überall ältestes Material mit sich. In den Jubiläen und Testamenten, in den hellenistischen von Alexander Polyhistor gesammelten Chroniken, in der Überlieferung der heiligen Geschichte bei Philo, namentlich bei Josephus können wir das Werden und Wachsen frühester Haggada verfolgen. Wir sehen aus diesen und andern Schriften, wie um die Gestalten der Protoplasten, Seths, Henochs (Noahs), Abrahams, der 12 Söhne Jakobs, (Josephs), Moses, später Salomos, um die der Propheten (Jesaias, Jeremias) und ander r heiliger Männer (Esra, Baruch, Abimelech) u. s. w. ein reicher Sagenkranz gewoben wird. In der aus unsrer Zeit erhaltenen Literatur haben wir sicher bei weitem nicht alles, was damals an Haggada und Sagenbildung existierte. Von der bereits erwähnten spätjüdischen Literatur kommen hier die haggadischen Bestandteile des Talmud,

1) S. den Artikel von Dalman, Akiba. Realenzyklop.[3] I 281 f.

2) Vgl. vor allem noch die wertvolle zusammenfassende Darstellung von Weber „Jüd. Theol. a. Grund d. Talmud und verwandter Schriften". (System d. altsynagogalen paläst. Theol.) 2. Aufl. besorgt von G. Schnedermann. Leipzig 1897.

die Midraschim, die Targume (Pseudo-Jonathan, Fragmententargum) in Betracht; ferner eine Menge kleinerer Midraschim, von denen Jellinek in seinem Bet ha-Midrasch I—VI (1853—1878) eine grosse Zahl gesammelt hat, eine Reihe solcher Stücke sind in Übersetzungen bei Winter und Wünsche, Jüdische Literatur I—III. Trier 1884—1896, zu finden.

Ich erwähne hier noch einige spätere jüdische sogenannte Geschichtswerke, die vielfach nichts weiter als eine Anhäufung von Sagenmaterial sind. Es sind 1) ein pseudophilonisches Werk, das in einer Basler Ausgabe von echten und unechten Werken Philos in lateinischer Übersetzung erhalten ist. (Philonis Judaei Alex. libri Antiquitatum. Quaestionum et solutionum in Genesin etc. Basil. per Adamum Petrum 1527. Vgl. L. Cohn J. Q. R. X 277—332.) Das Buch, das eine ganze Reihe sonst unbekannter Haggadastücke enthält, ist vielleicht bald nach der Zerstörung des Tempels geschrieben. (Cohn l. c. 327.) Eine Reihe dieser Stücke veröffentlichte R. James, Apocrypha Anecdota I. 164—185; T. St. II, 3, ohne ihre Herkunft zu kennen, als nova. 2) Der unechte Josephus (Josippon, Josephus ben Gorion), eine Erzählung der israelitischen Geschichte von der Perserzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (im Anfang eine interessante Völkertafel): Josephus Gorionides ed Breithaupt[2]. Gothae et Lips. 1710. Vgl. Schürer I. 159—161. Ebendort 157—159 noch einige andere hierhergehörige kleinere Werke. 3) Der Sepher-ha-Yaschar, ein aus späterer Zeit stammendes kompilatorisches Werk (8.—9. Jahrhundert), welches die Geschichte von der Schöpfung an bis zur mosaischen Zeit herunterführt und ebenfalls ein grosses Sammelwerk älterer und jüngerer Sagen ist. (Migne, Dictionnaire des Apocryphes Tom II. 1858. 1069—1310, gibt eine französische Übersetzung). Es lässt sich nachweisen, dass die Grundlage dieses Werks vielleicht in die römisch-herodianische Zeit (vgl. namentlich den Schluss des Werkes) zurückreicht. 4) Noch später ist die Chronik von Jerachmeel (11.—12. Jahrh.), welche neben Ps.-Philo und Ps.-Josephus noch eine ganze Reihe älterer jüdischer Haggadastücke enthält, z. B. das oben erwähnte hebräische Testamentum Naphthali, und i. J. 1325 von einem Leviten Eleazar von neuem überarbeitet ist. Chronicles of Jerahmeel ed. Gaster. London 1899 (Oriental Translation Fund, New. Series IV). Vgl. meine Rezension Th. L. Z. 1900. 262 - 266.

Aber auch die christliche Literatur hat eine Masse ältesten jüdischen Sagenstoffes uns erhalten. In leichter christlicher Bearbeitung liegen umfangreiche jüdische Haggadastücke in den Testamenten Abrahams [1]) und Hiobs [2]) vor [3]). Viel Material, das noch wenig be-

1) T. St. II, 2. Cambridge 1892: M. R. James, The testament of Abraham. (Das Testament ist in zwei Rezensionen erhalten; über eine neue Hndschr. Conybeare, J. Q. R. 1901.)

2) T. St. V, 1. M. R. James, Apocrypha Anecdota II. LXXII—CII. 104—137.

3) Vgl. das oben S. 25 f. über die Apokalypse Abrahams, die Haggada von Joseph und Aseneth u. a. Schriften Gesagte.

arbeitet ist, bietet der pseudoclementinische Schriftenkreis (Recognitionen und Homilien); Julius Afrikanus verwertete in seiner Chronographie für die älteste Zeit eine jüdische Haggada, ähnlich der der Jubiläen. Von dort ging diese in die Werke der byzantinischen Chronographen über. Die späteren Chronisten, Panodorus und Annianus (um 400), brachten neues Material hinzu (vgl. Gelzer, Julius Afrikanus II, 1. 249—297). Ich nenne noch als eines der wichtigsten Werke die syrische Schatzhöhle (Ausgabe und Übers. von Bezold. Lpzg. 1883. 1888), die christlichen Adambücher etc. (vgl. A. Dillmann, d. christl. Adambuch des Morgenlandes, aus d. Äthiopischen übers. Gött. 1853). Die Kirchenväter bieten reiche Ausbeute, ich nenne Clemens Alexandrinus, Origenes, vor allem Ephraem. Hier ist ein weites Feld für religionsgeschichtlich wichtige und fruchtbare Untersuchungen. [1])

Ebenso stabil wie die Überlieferung der Sage und Haggada ist bei allem Fluktuieren im einzelnen die Apokalyptik. Auch hier ist uns lange nicht alles apokalyptische Material erhalten, welches dies Spätjudentum einst besessen hat. Es ist nun aber vielfach nicht verloren, sondern in später jüdischer, namentlich aber auch christlicher Bearbeitung erhalten. (Beispiele die Testam. Patriarch., die visio Jesaiae, die Sibyllen. Auch das Testament Abrahams enthält eine interessante Vision.)

Eine [2]) vielleicht aus dem fünften Jahrhundert stammende und

1) Ich verweise auf folgende Sammlungen J. A. Fabricius, Codex Pseudepigraphicus Vet. Test. I—II 1722—1741. Eisenmenger, Entdecktes Judentum Bd. I. II. 1711. M. Grünbaum, gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagen-Kunde herg. von F. Perles, Berlin 1901. Ders., Neue Beiträge z. semitischen Sagenkunde. Leiden 1893. L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern u. in d. apokr. Literatur. Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1898—1899 (auch separat, Berlin 1900). J. Dreyfus, Adam und Eva nach Auffassung des Midrasch. Dissert. Strassburg 1894. E. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften. Giessen 1900. B. Beer, Leben Abrahams, Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig 1859. 1863 u. manches andere.

2) Die Liste liegt übereinstimmend in der sogenannten Stichometrie des Nicephorus und der pseudoathanasianischen Synopse vor, in etwas erweiterter Gestalt in dem sogenannten Kanon der LX. Mit dieser letzteren Gestalt der Liste zeigt wieder der armenische Kanon des Mechithar von Airivank Verwandtschaft. Vgl. Schürer III 262—265. Th. Zahn, Gesch. d. neut. Kanons II 1. 290—292, 297—318. Forsch. z. Gesch. d. neutestamentl. Kanons V 115ff.

in Palästina[1]) entstandene Liste pseudepigraphischer Schriften gibt uns noch eine Reihe von Namen verschollener oder nur in christlicher Bearbeitung erhaltener Schriften. Unter den nicht erhaltenen Büchern sind zu nennen:

1) Das Buch Eldad und Modad, eine Weissagung, deren Anlass Num. 11 26-29 war, und welche bereits Pastor Hermae Vis. II 3 4 citiert wird. Ein Bericht über deren Inhalt hat sich im Jerusalemischen Targum zu Nu. 11 26-29 gehalten (Schürer III 266). 2) Eine Apokalypse des Elias. Nach den Nachrichten der Kirchenväter soll Paulus aus ihr I. Kor. 2 9 (auch Eph. 5 14) citiert haben (s. die Stellen bei Schürer III 268—271). (Zu beachten ist übrigens, dass Asc. Jesaia 11 34 — vgl. namentlich den lateinischen Text — eine Parallele zu 1. Kor. 2 9 in eigentümlicher Form sich findet. Sollte hier vielleicht in der Tradition eine Verwechslung von Jesaias und Elias vorliegen?) Eine hebräische Apokalypse des Elias wahrscheinlich aus dem dritten Jahrhundert (der Zeit Odhenats), steht bei Jellinek Bet ha-Midrasch III 1855 p. XVII S. 65—68 und ist von M. Buttenwieser ediert, übersetzt und erklärt. (Die hebr. Elias-Apok. I Leipzig 1897.) Eine christlich bearbeitete Eliasapokalypse ist im Koptischen in zwei grösseren Fragmenten aufgefunden. (T. U.; N. F. II 3a, Apokalypse des Elias von G. Steindorff. Leipzig 1899). Sie stammt in der gegenwärtigen Form spätestens aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts. Zu Grunde liegt wahrscheinlich eine jüdische Apokalypse aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts; vielleicht aus der Zeit, in welcher die Herrschaft von Palmyra sich auch über Ägypten erstreckte (Schürer Th. L. Z. 1899. No. 1; Bousset Ztsch. f. Kirchengesch. XX, 2. 103—112). Sie enthält sehr altes und interessantes apokalyptisches Material. Vgl. noch die allerdings kaum stichhaltigen Vermutungen in F. Kampers, Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums S. 152—188 (Studien u. Darst. a. d. Gebiet der Geschichte hrsg. v. H. Grauert I 2—3). 3) Eine Apokalypse des Zephanja (Sophonias) ist von Clemens Alex. Strom. V 11, 77 citiert. Ein Fragment ist in koptischer Sprache erhalten (Steindorff l. c. 169 f.). Da dieses Fragment seiner ganzen Haltung nach eng verwandt ist mit dem von Steindorff l. c. 149—155 übersetzten anonymen Fragment und vielleicht in die Lücke S. 153 ib. hineingehört, so dürfen wir diesen Anonymus für die Sophoniasapokalypse halten, die uns dann also ebenfalls in beträchtlichem Umfang und wie es scheint ohne starke christliche Bearbeitung erhalten ist.

So mag auch in mancher andern jüngeren apokalyptischen Schrift noch uraltes Material stecken. Wie stabil die apokalyptische Überlieferung sein kann, habe ich in meinem Werk über den Antichrist (Göttingen 1895) an einem einzelnen Punkt nachzuweisen versucht. In Lactanz' Divinae Institutiones, in Commodians carmen apologeticum, in Hippolyts Antichrist und Danielkommentar und in so manchen andern christlichen Apokalypsen wie in den eschatologischen

1) Zahn, Forschungen V 131—148.

Überlieferungen der Kirchenväter steckt altes jüdisches Gut. [1]) Auch die jüdische Apokalyptik hört mit ihrer Produktion in den folgenden Jahrhunderten nicht auf. Beweis ist die oben erwähnte Eliasapokalypse, die Bücher XII und XIV der sibyllinischen Sammlung (Sib. XIII ist eine christliche Sibylle aus der Zeit Odhenats; Geffcken Komposition 59) und so manche jüngere Apokalypse, die Jellinek in seinem Bet ha-Midrasch veröffentlicht hat, und über die uns neuerdings M. Buttenwieser (Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature. Cincinnati 1901) einen guten Überblick gegeben hat.

1) Vgl. das Material bei Tischendorf, Apocalypses apocryphae. Lips. 1866; M. R. James Apocrypha Anecdota I u. II. (T. St. II u. V. Cambridge 1892—1897); Basset, Apocryphes Éthiopiens. 1—10. Paris 1893—1899; Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina. Mosq. 1893; die Ausgabe der armenischen Apokryphen von den Mechitharisten: Schatz alter u. neuer Väter I. Die ausserkanon. Bücher d. A. Test. Venedig 1896. — Dazu James Apocr. Anecdota II 158—165.

Anhang.

Überblick über die wichtigste neuere Literatur.

Ein zusammenfassendes Werk, das die Religion des Spätjudentums ausschliesslich und ausreichend behandelte, kann kaum genannt werden. Es liegt das auf der einen Seite daran, dass das Spätjudentum ein Mittelgebiet ist, das von den Forschern des alt- und neutestamentlichen Religionsgebietes nur im Vorübergehen und unter Gesichtspunkten, die teilweise ausserhalb der Sache liegen, behandelt wird, anderseits daran, dass hier eine sehr komplizierte Erscheinung vorliegt, die meistens nur unter dem einen oder andern Gesichtspunkt aufgefasst wird. Es liegen hier nämlich nicht weniger als drei Literaturgebiete ziemlich ohne Berührung nebeneinander: die mehr populäre pseudepigraphe, apokalyptische und haggadistische Literatur, die uns allerdings nur in einer späteren Überlieferung erhaltene Theologie des Schriftgelehrtentums und endlich die spezifisch hellenistische Literatur des Judentums. Aus diesen drei Faktoren ein einigermassen zusammenhängendes Bild zu gewinnen, ist ausserordentlich schwierig, und auch unser Unternehmen kann nur als ein sehr vorläufiger Versuch gelten.

Derjenige Forscher, der hier noch jetzt in erster Linie genannt zu werden verdient, ist A. Gfrörer. In seiner Geschichte des Urchristentums (Bd. 1—2. 1838. Teil I aus „Jahrhundert des Heils") und seinem Werk über Philo hat er die grosse Aufgabe einer umfassenden religionsgeschichtlichen Würdigung des Judentums mit einer Energie aufgestellt, wie kein Forscher nach ihm. Leider war das Material, das ihm zur Verfügung stand, wenigstens auf einem Gebiete, dem der zeitgenössischen Literatur des Spätjudentums, noch recht ärmlich. Die spätere jüdische Tradition hat er anderseits ungesichtet und ziemlich kritiklos verwertet. Auch ist seine Darstellung oft im Material stecken geblieben. Aber der ganze Wurf ist gross und kühn gedacht. Man wird von ihm immer aufs neue lernen müssen.

A. Hilgenfeld (die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jena 1857) behandelt nur den einen Zweig, das apokalyptisch palästinensische Judentum. Mit noch nicht genügendem Material und unter einseitig theologisch dogmatischem Standpunkt ist Langens „das Judentum in Palästina zur Zeit Christi" geschrieben. Recht unbrauchbar sind Nicolas (doctrines des Juifs, Paris 1868) und Cohen

(Les Pharisiens 2 vol. Paris 1877). Zu nennen ist hier noch Stapfer, Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus Christ. 2. ed. 1878. Endlich mag auf die hübsche zusammenfassende Darstellung von K. Hollmann „Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat?" Religionsgesch. Volksbücher I 7 1905 hingewiesen werden.

Eine lange Reihe von Monographien behandeln bald diese, bald jene Seite unsres Gebietes; von ihnen nenne ich hier nur die umfassenderen und bedeutenderen. So sind des öftern die messianisch-apokalyptischen Ideen des Judentums behandelt. Ich nenne: J. Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien. Paris 1874. Schönefeld, Über die messianische Hoffnung von 200 vor Christo bis gegen 50 nach Christo. Jena 1874. Drummond, The Jewish Messiah, a critical history of the messianic idea among the Jews from the rise of the Maccabees to the closing of the Talmud. London 1877. Wertvoll ist die Monographie von R. H. Charles (a critical history of the doctrine of a future Life in Israel, in Judaism and in Christianity. London 1899) über die Eschatologie des Spätjudentums. Überholt sind alle Arbeiten auf diesem Gebiet durch die ungemein gründliche und eindringende Arbeit von P. Volz, jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen 1903. Das Material ist hier so gut wie vollständig gesammelt. Ich habe in den parallelen Partien meines Buches für den, dem an absoluter Vollständigkeit liegt, ständig auf die entsprechenden Abschnitte von Volz verwiesen. — Für die spätere jüdische Zeit vgl. J. Klausner, d. messian. Vorstellungen d. jüd. Volkes im Zeitalter der Tannaiten. Berlin 1904.

J. Wellhausen, „Pharisäer und Sadduzäer" (eine Untersuchung zur jüdischen Geschichte 1874) hat zum ersten Male auf unserm früher so dunklen Gebiet richtigen Erkenntnissen Bahn gebrochen. Besonders wertvoll ist A. Bertholets Monographie: die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden (Freiburg-Leipzig 1896). Neuerdings hat Köberle (Sünde und Gnade im rel. Leben des Volkes Israel bis auf Christum, München. 1905) im Rahmen einer sehr fleissigen und eindringenden Monographie einen schönen Beitrag zur Gesamtentwicklung des religiösen Lebens im Judentum gebracht. Für uns kommt der umfangreiche vierte Teil S. 387—676 in Betracht. K. behandelt in ihr eine Frage, die auf den ersten Blick, namentlich dem Titel nach, an der Peripherie zu liegen scheint, die uns aber tatsächlich in das Zentrum des Wesens des Judentums und seiner Entwicklung hineinführt. Auch H. Gunkel scheint auf den ersten Blick in seinem „Schöpfung und Chaos" Göttingen 1895 nur peripherische Einzelheiten zu berühren. Doch lehrt er die eigentümliche Sonderart der von der Frömmigkeit der Psalmen und Propheten so stark sich abhebenden spätjüdischen Religion als ein Problem empfinden und stellt vor allem die religionsgeschichtliche Frage, ob die spätere jüdische Frömmigkeit als eine in geradliniger Entwicklung aus der alttestamentlichen entstandene zu betrachten, oder ob die Genesis derselben nicht vielmehr aus einem Zusammenströmen verschiedener Religionen zu begreifen sei. Die gegen Gunkel gerichteten Ausführungen

Wellhausens (Zur apokalyptischen Literatur. Skizzen und Vorarbeiten VI. 1899. 225 ff.) enthalten manches Beherzigenswerte. Doch kann ich die Ausführungen W.'s über den Gesamtcharakter der jüdischen Frömmigkeit nicht für zutreffend halten, vgl. Gunkels treffende Replik: Z. w. Th. 1900 und „zum religionsgesch. Verständnis des Neuen Testaments" 10 f. Ich verweise endlich auf die einschlägigen Artikel in Winers biblischem Realwörterbuch; Herzogs Realenzyklopädie, der Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black 1899—1903; Guthes kurzem Bibelwörterbuch 1903; der Jewish Encyclopedia (bis jetzt erschienen Bd. I—X 1901—1905; New-York) und Hamburgers Realenzyklopädie für Bibel und Talmud 2. Aufl. (namentlich Bd. 2 und Appendices).

Von den allgemeineren Werken auf dem Gebiet der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft sind hier zunächst die von jüdischen Gelehrten geschriebenen Geschichten des jüdischen Volkes zu nennen, welche meistens über die Zeit des Alten Testamentes hinübergeführt sind; vor allem der dritte und vierte Band von H. Graetz (Geschichte der Juden 1. Aufl. 1856. 4. Aufl. 1888), daneben die Werke von Herzfeld (Gesch. d. Volkes Israel III. 1857), Geiger (das Judentum und seine Geschichte I. 2. Aufl. 1865), Jost (Geschichte des Judentums u. s. Sekten I—II. 1857—1858), Joel, Blicke in die Religionsgeschichte 2 Bde. 1880. 1883. Sehr wertvollen Stoff bietet J. Dérenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. I. Histoire de la Pal. depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris 1867. Die jüdischen Gelehrten gehen fast alle an der zeitgenössischen apokryphen und pseudepigraphen Literatur mehr oder minder vorüber, sie benutzen dafür sehr stark die spätere Gelehrtentradition und sind hier unentbehrlich. Am wertvollsten sind etwa die Werke von Graetz und Dérenbourg. — Eine ganz besondere Stellung nimmt unter den jüdischen Gelehrten Friedländer mit seinen zahlreichen Arbeiten ein: der vorchristliche jüdische Gnostizismus. Göttingen 1898; der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen. Göttingen 1901; Geschichte der jüdischen Apologetik, Zürich 1903; zusammenfassend: die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905. Friedländer konstruiert einen scharfen und fast kontradiktorischen Gegensatz zwischen dem frei gerichteten, vom Hellenismus berührten Judentum der Diaspora und dem mehr und mehr der Enge und Beschränkung verfallenden palästinensischen Pharisäismus. Er ist ferner der Meinung, dass der Essenismus und die jüdische Apokalyptik, die nach ihm ebenfalls in schroffem Gegensatz zur herrschenden Richtung des Pharisäismus stehen, aus einer Beeinflussung des palästinensischen Judentums durch das hellenistische entstandene selbständige Geistesströmungen repräsentieren, und endlich, dass in der Busspredigt des Täufers, im Evangelium Jesu und der Verkündigung des Paulus die Zusammenfassung und Vollendung der grossen Gesamtbewegung eines freieren, vom nationalen Glauben sich ablösenden Judentums gegeben sei. — Eine für einen jüdischen Gelehrten höchst bemerkenswerte, unabhängige Auffassung der Dinge. In

der Entgegensetzung von Apokalyptik und Pharisäismus und der Auffassung des Evangeliums als einer Evolution der jüdischen Apokalyptik berührt sich Friedländer mit Baldensperger. Beide scheinen mir in der schroffen Entgegensetzung von Pharisäismus und Apokalyptik und in der allzuschematischen Konstruktion der Genesis des Evangeliums fehlzugreifen.

Auf der andern Seite ist H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel (in der dritten Auflage Bd. V—VII), noch immer sehr brauchbar. Neben A. Kuenen (de godsdienst van Israel II) ist dann in allererster Linie Wellhausens israelit. u. jüd. Geschichte (5. Aufl. 1904) zu nennen. Im fünfzehnten Kapitel seines Werkes (die jüdische Frömmigkeit vgl. auch Kap. 13 u. 14) gibt Wellhausen eine in jeder Beziehung klassische und bei aller lapidaren Kürze umfassende Würdigung der „jüdischen Frömmigkeit" in der dem Zeitalter des Spätjudentums voraufgehenden Zeit. Nicht ganz so ausreichend und umfassend ist seine Charakterisierung der eigentlichen Zeit des nachmakkabäischen Spätjudentums (Kap. 19. Die Ausbildung des Judaismus). Es sei hier übrigens sogleich daneben auch auf Eduard Meyers Entstehung des Judentums (Halle 1896) und den Abschnitt „die Anfänge des Judentums" in dessen Geschichte des Altertums III 1. 167—236 (Stuttgart 1901), sowie auf das für die allgemeinen kulturellen und geschichtlichen Zusammenhänge des Zeitalters des Judentums ungemein wichtige ganze erste Buch d. Gesch. d. Altert. III (der Orient unter der Herrschaft der Perser S. 1—236) hingewiesen. Einen eleganten Überblick über die Geschichte unsrer Zeit gibt E. Renan, Histoire du peuple d'Israel V. Paris 1894. Zu vergleichen ist auch noch O. Holtzmanns Darstellung unsrer Zeit in Stades Geschichte Israels. Bd. 2. — Die alttestamentlichen Theologien machen meistens vor unsrer Periode Halt oder behandeln sie nur noch ganz kurz. H. Schultz hat in seiner alttestamentlichen Theologie, 5. Aufl. 1896, kurz auch unsere Periode berücksichtigt (vgl. S. 285—309, 470—492, 634—643 u. ö.). R. Smend (Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 2. Aufl. 1899) schliesst diese bewusst aus (vgl. pag. V sq.). E. Schürer hat in seinem nunmehr in dritter Auflage erschienenen Werk „Geschichte des jüdischen Volkes" (3. Aufl. I. Bd. 1901. II. III. Bd. 1898) die Religion des Spätjudentums nicht besonders, sondern nur im Zusammenhang der allgemeinen Kulturgeschichte des Judentums behandelt. Aber in diesem Rahmen kommt natürlich auch die religiöse Seite zu ihrem Recht (vgl. namentlich Bd. II und darin wieder die Abschnitte §§ 24—29; § 29 die messianische Hoffnung). Ich brauche kaum hervorzuheben, wie viel der vorliegende Versuch diesem Werk verdankt, und wie sehr er in allem mit dem von Schürer mit bewundernswerter Umsicht zusammengetragenen Material weiterbaut. In A. Schlatters kurzem Überblick (Israels Geschichte von Alexander dem Grossen bis Hadrian. Stuttgart 1901) finden sich manche wertvolle Bemerkungen auch zur religiösen Entwicklung des Judentums.

Auf der andern Seite haben sich die neutestamentlichen Forscher rückwärts schauend gleichfalls mit unserm Gebiet beschäftigt. Sehr lesenswert — besonders auch wegen ihrer schönen und gewandten Darstellung ist noch

immer A. Hausraths neutestamentliche Zeitgeschichte. (3 Bde. Heidelberg 1868—1873. vgl. namentlich I 1—150. II 95—182). In seiner Geschichte Jesu gibt Th. Keim eine Darstellung der Religion des zeitgenössischen Judentums (Bd. I 1867. S. 173—306). Edersheim hat in sein grosses zweibändiges Werk, The life and time of Jesus the Messiah 1884[1] 1900[2], umfangreiches Material aus der spätjüdischen Tradition verwoben. Leider ist das Material kritisch nicht gesichtet und unübersichtlich hier und da zerstreut. Ebenso bringen z. B. H. Wendt in der „Lehre Jesu". 2. Aufl. 1901 (Abschnitt 2 die geschichtliche Anknüpfung für die Lehre Jesu) und H. Holtzmann in seinem Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie einen Abschnitt (Bd. I 1897. S. 28—109) über die religiöse und sittliche Gedankenwelt des gleichzeitigen Judentums (vgl. noch P. Wernle, die Anfänge unserer Religion. 1901). Die zahlreichen Monographien zum Leben Jesu enthalten natürlich viel Material auch für unsere Zeit. Weitaus das gründlichste und wertvollste ist bei G. Dalman „die Worte Jesu". Leipzig 1898 zu finden. Dalman gibt zwar keine zusammenfassende Darstellung, aber eine Reihe von Einzeluntersuchungen zu Grundbegriffen der jüdischen Religion — meistens vorwiegend sprachlicher Art — von grossem Wert. Wertvoll ist auch vor allem W. Baldenspergers „das Selbstbewusstsein Jesu im Licht der messianischen Hoffnungen seiner Zeit" 1892. 2. Aufl. I. Hälfte 1903 (vgl. das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums. Giessen 1900), nur dass hier der apokalyptische Glaube des Judentums zu sehr idealisiert und im Gegensatz zum Gesetzestum dargestellt ist. Eine Charakterisierung der Gesamtfrömmigkeit des Spätjudentums habe ich in der „Predigt Jesu in ihrem Gegensatz zum Judentum" (1892 S. 10—41) versucht, bin aber dabei in den entgegengesetzten Fehler einer zu einseitigen Hervorhebung des Gegensatzes der jüdischen gegen die evangelische Frömmigkeit verfallen. Andere Monographien, die speziellere Fragen (Reich Gottes, Menschensohn, den Begriff des Glaubens, die Ethik, das religionsgeschichtliche Problem etc.) behandeln, werden zu den betreffenden Abschnitten genannt werden.

Ein treffliches Hülfsmittel zur Kenntnis der zeitgenössischen pharisäischen Theologie ist F. Webers Werk: Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften (hrsg. von F. Delitzsch und G. Schnedermann. — 2. Aufl. von G. Schnedermann. Leipzig 1896). Nur ist hier eben die spätere jüdische Theologie geschildert und nirgends ein Versuch gemacht, das Ältere vom Jüngeren abzuscheiden, vielmehr alles auf eine Fläche aufgetragen. Zur Ergänzung ist daher vor allem W. Bachers Agada der Tannaiten. 2 Bde. Strassburg 1884—1890 (2. Aufl. d. I. Bd. 1903) zu benutzen. In dieser ungemein gründlichen Arbeit hat Bacher die namentlich überlieferten haggadistischen Aussprüche der einzelnen jüdischen Lehrer zusammengestellt und damit den ersten Grundstein zur Darstellung der Geschichte der jüdischen Theologie gelegt. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang endlich Wünsches neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878; auch die oben S. 46. 48 erwähnten umfangreichen Übersetzungsarbeiten Wünsches. Ferner: O. Holtzmann, die jüdische

Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu. (Vortrag. Giessen 1901). E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen; Jesu Bergpredigt und Himmelreich in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt, Leipzig 1905. Hier seien endlich auch noch einige Titel aus der in den letzten Jahren sich mehrenden zum grössten Teil unerquicklichen und höchst einseitigen apologetisch-polemischen Streitliteratur des jüdischen Gelehrtentums hingewiesen: Eschelbacher, die Vorlesungen Ad. Harnacks über d. Wesen d. Christent. Breslau 1904. — F. Perles, Boussets Rel. d. Judentums. Berlin 1903 (dazu meine Antwort: Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum. Berlin 1903). — Güdemann, d. Judent. im neutestam. Zeitalter in christl. Darstellung M. J. 1903. — J. Elbogen, die Religionsanschauungen der Pharisäer. Berlin 1904. — Weitere Literaturangaben vgl. bei Schürer, II 312. 351. 427 und namentlich 496—498.

Erster Abschnitt.

Universale Tendenzen und nationale Gebundenheit.

Kapitel I. Universale Tendenzen.

I. Die jüdische Religion der drei Jahrhunderte von der Makkabäerzeit bis zur endgültigen Vernichtung des jüdischen Volkes scheint auf den ersten Blick ein gährendes Chaos zu sein. Wenn etwas an ihr charakteristisch ist, so ist es die Uneinheitlichkeit und der Selbstwiderspruch. Es ist daher nicht leicht bei einem Versuch ihrer Charakterisierung den Einsatzpunkt zu finden. Wir werden aber nicht fehlgreifen, wenn wir an die Spitze unserer Darstellung das Problem des Verhältnisses zwischen den universalen Tendenzen des Spätjudentums und seiner nationalen Gebundenheit rücken. Ist doch aus dem Schoss des Judentums, als die Zeit der Reife gekommen war, eine Universalreligion, genauer die Universalreligion des Evangeliums entstanden. Die entscheidende und für eine zusammenfassende Würdigung des Spätjudentums in erster Linie stehende Frage wird also jedenfalls die sein, wie weit seine innere Entwicklung jenem Resultat vorgearbeitet hat, wie weit wir von universalistischen Tendenzen in ihm reden können.

Freilich auf den ersten Blick scheint es, als wenn das Judentum dieser späten Epoche eine durchaus an die Nation gefesselte Religion geblieben ist. Hat es sich doch bis auf den heutigen Tag von diesen Fesseln nicht befreit. Wer aber auf Unterströmungen und latente Ansätze zu achten versteht, der sieht, dass in dieser Zeit in der Tat starke universale Tendenzen vorhanden und an der Arbeit sind. Auf diese als auf das Charakteristische und Neue haben wir in erster Linie unser Augenmerk zu richten.

Das Judentum steht nicht allein in dieser religionsgeschichtlich so hoch bedeutsamen Entwicklung. Auf dem grossen und geschicht-

lich seit langer Zeit eng zusammenhängenden Kulturgebiet, dessen Grenzen im Osten die Eranische Hochebene und das Kaspische Meer, im Westen Italien und die Afrikanische Küste bildeten, zeigen sich an zahlreichen Orten parallele Tendenzen und Strebungen.[1])

Seit dem überraschenden Emporkommen der persischen Weltmacht und erst recht seitdem Alexander der Grosse durch die grosszügigste Eroberungs- und Kolonisationspolitik den Westen dem Osten vermählt hatte, seit dem Aufkommen der grossen Staatengebilde der Diadochenzeit hat sich die Struktur des Völkerlebens um das Mittelländische Meer von Grund aus verändert.[2]) Die kleinen nationalen Gebilde, mit denen der Orient und Okzident übersät war, diese lebendigen Einheiten, in denen Äusseres und Inneres, nationale Kultur und Religion eine wundervolle Einheit gebildet, waren zerbrochen und zertrümmert. Und mit jenen nationalen Gebilden sanken auch die nationalen Religionen dahin, sie hatten ihre Blütezeit gehabt und verfielen unaufhaltsam dem Verwelkungsprozess. Das Einheitsband von Religion und Nation lockert sich, die Religion beginnt sich vom nationalen Leben zu lösen. Sie entlässt wenigstens einen beträchtlichen Teil dieses Lebens aus ihrem Bereich und ihrer Herrschaft. Die neuen Staatengebilde, die entstehen, sind religionslos. Die Kriege, die man mit Söldnerheeren auskämpfte, man führte sie nicht mehr im Namen der Götter. Die innere Verwaltung jener Staatengebilde mit ihrem Beamtenheer und ihrer Bureaukratie, mit ihren Titeln und Würden und Hofchargen, mit der ganzen ausgebildeten Verwaltungstechnik, das alles hat mit dem Kult der Götter nichts mehr zu tun. Die Religion ist aus einer Anzahl alter und fester Verbindungen, die sie eingegangen war, gelöst. Ihre Ranken und Triebe liegen am Boden oder sind ein Spiel der Winde geworden. Daher kommt ein unruhiges Gären in das religiöse Leben der Völker der mittelländischen Kulturen. Vom nationalen Boden gelöst überschreiten die Religionen die Grenzen des einzelnen Volkes, dem sie gehörten, und wandern von Ost nach West, von West nach Ost. Die griechischen Götter werden im Orient heimisch, und die orientalischen Götter

1) Über diese Entwicklung vgl. Eduard Meyer, Geschichte des Altertums III 1, 167—174.

2) Ganz besonders gilt das Gesagte von den Gebieten mit aramäischer Sprache, Syrien, Phönizien, den Euphratländern, also dem Seleucidenreich. Nirgends war der nationale und religiöse Synkretismus stärker als hier, Wellhausen J. J. G. 236.

wandern weit nach Westen. Es hört auf eine Selbstverständlichkeit zu sein, dass der Volksgenosse auch Religionsgenosse ist und nur der Volksgenosse Religionsgenosse sein kann. Nicht mehr entscheidet die Geburt schlechthin über die Zugehörigkeit der einzelnen zu einer Religion, freier Wille und Entschluss können dabei eine Rolle spielen. Religion haben heisst nicht mehr einfach der Sitte und dem Brauch folgen. Religion wird Überzeugung. Der religiöse Individualismus erwacht und in diesen vom heimatlichen Boden sich lösenden Religionen entsteht ein Tasten und Suchen nach neuen Formen, das häufig gerade im Bizarren und Mysteriösen seine Befriedigung findet. Überall zeigen sich dieselben Erscheinungen im religiösen Leben: Loslösung der Religion von der Nation und die Tendenz der Frömmigkeit zum Universalismus.

Mitten in diesem Strom der Entwicklung steht das Judentum; ja fast nirgends treten diese Tendenzen so deutlich und in solcher Stärke in die Erscheinung wie hier. Freilich sind die parallelen Bildungen, die wir nachweisen können, zum Teil schon älter. Die auffallendsten Analogien zur Entwicklung des Judentums zeigt vor allem die persische (eranische) Religion. Aber nach dem heutigen Stand der Religionswissenschaft liegt deren Geschichte viel stärker im Dunkeln. Auch hat — wenigstens soweit das Gebiet der grossen hellenistischen Kultur und später des römischen Kaiserreichs in Frage kommt — die eranische Religion in ihrem Ableger, der Mithrasreligion, ihre eigentliche Expansionskraft und ihre Propaganda erst später, von der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts an entfaltet. Innerhalb der griechisch-römischen Kulturwelt zeigen die zahlreichen Mysterienvereine eine gleiche Tendenz. Aber unser Wissen von diesen ist leider noch fragmentarischer. Auch ist keine von jenen Mysterienreligionen wenigstens der vorchristlichen Jahrhunderte, was Intensität der Wirksamkeit, Expansionskraft und innere Einheitlichkeit anbetrifft, an Bedeutung der Religion des Judentums gleichgekommen. Keine hat wie die jüdische Religion den Mut der Exklusivität besessen und den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben. Keine hat den ihnen allen anhängenden Charakter der mysteriösen Geheimniskrämerei und des Winkelsektentums so abgestreift. Keine ist so eine tatsächliche Macht und ein Problem für die Völker geworden. Diese Entwicklung der jüdischen Religion ist die wichtigste religionsgeschichtliche Tatsache in dem letzten Jahrhundert der Diadochenzeit und dem ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit, wenn wir einmal von der später aufkommenden jungen christlichen Gemeinde absehen.

Es wird daher ein genaueres Erfassen dieses Prozesses in ihren Einzelheiten auch für die allgemeine Religionsgeschichte von allergrösstem Interesse sein. Es zeigen sich hier die Phänomene einer ungemein wichtigen religiösen Neubildung zum erstenmal im hellen Lichte der Geschichte, in ursprünglicher Deutlichkeit und Frische.

Wenn wir aber diese ganze Tendenz mit einem zusammenfassenden kurzen Ausdruck bezeichnen wollen, so können wir angesichts dieser Erscheinungen von einer Entwicklung der Frömmigkeit zur „Kirche" reden. Denn die neuen religiösen Formen, die sich im Lauf dieser Loslösung der Religion vom nationalen Leben bilden, bieten, religionsgeschichtlich betrachtet, überraschende Parallelen zu den Formationen, in denen sich später das Leben der universalen Religion des Christentums kristallisiert hat. Wohlgemerkt: diese neuen Formen liegen hier überall eingebettet und eingeengt in den alten Formen nationaler Frömmigkeit, wir haben sie hier nicht in ihrer Reinheit. Trotzdem hat gerade das Judentum mit den neuen Formen seiner Frömmigkeit dem Christentum eine gewaltige Vorarbeit geleistet. Wenn im folgenden daher oft einfach von jüdischer Kirche und kirchlicher Frömmigkeit die Rede ist, so geschieht das, um an jene weltgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen bedeutsamen Zusammenhänge zu erinnern.

II. Wenn wir genauer zusehen, so hat freilich die oben skizzierte Entwicklung nicht erst im Zeitalter des Spätjudentums begonnen. Sie setzt bereits bedeutend früher ein. Was namentlich den ersten wesentlichen Punkt betrifft: Die Loslösung der Religion von einem Teil des nationalen Lebens, sagen wir bestimmter vom politischen Leben des Volkes, so ist diese Loslösung für das Judentum bereits viel früher erfolgt, nämlich in der Zeit des Exils und nach dem Exil. Es ist ja oft darauf hingewiesen, dass das Endresultat der Rückkehr der Juden aus dem Exil nicht die Aufrichtung des alten jüdischen Staates und der jüdischen Nation gewesen sei, sondern die Bildung einer religiösen Gemeinde. Sehr deutlich tritt uns schon hier jene Erscheinung der Trennung der Religion vom äusseren nationalen politischen Leben entgegen. Ein politisch selbständiger Faktor war die neugegründete Tempelgemeinde in den Jahrhunderten ihres Bestehens bis zur Makkabäerzeit nicht. Sie stand während der ganzen Zeit jedenfalls in vollkommenster Abhängigkeit erst vom persischen dann vom griechischen Regiment. Über die nähere Art der rechtlichen Stellung des

jüdischen Tempelstaates wissen wir herzlich wenig. Die Meinung, dass die Provinz Juda in der persischen Zeit unter einem eigenen Statthalter[1]) gestanden habe und dass dieser Statthalter immer oder in der Regel gar ein Jude gewesen sei, scheint mir durchaus unbegründet zu sein. Der kleine Bezirk der Provinz Jerusalem wird in der Regel unter der Statthalterschaft des nächsten grösseren Bezirkes (Samaria) gestanden haben. Die Frommen der Tempelgemeinde haben in allen in Betracht kommenden Jahrhunderten keine Kriege mehr im Namen Jahwes geführt. Sie hatten kein äusseres staatliches Dasein zu pflegen und zu erhalten. Auch das innerpolitische Leben der kleinen frommen Gemeinde stand unter höchst einfachen Bedingungen. So wandte sich die Frömmigkeit vom äusseren Volksleben ab nach innen. Die Religion des Judentums konzentrierte sich ganz und gar in dem Interesse an dem Tempel von Jerusalem und daneben zog sie höchstens noch die sehr einfache Gerichtsbarkeit in ihren Bereich. Und wie es in der persischen Zeit war, so wird es auch im grossen und ganzen in der griechischen Zeit gewesen sein, für die wir beim Mangel aller Quellen nur auf Vermutungen angewiesen sind.

Fast könnte es so scheinen, als ob man im Zeitalter des Spätjudentums im Gegensatz zu den vorhergegangenen Jahrhunderten von einem erneuten engen Bündnis zwischen Religion und Nation reden könnte. Bedeutete doch die Makkabäerzeit zunächst eine energische nationale Erneuerung. Und sichtlich begannen mit ihr wieder — deutlich voneinander unterscheidbar — im Volksleben Israels zwei Strömungen nebeneinander zu wirken, die rein nationale und die, wenn wir das zusammenfassende Wort dafür wählen wollen, kirchliche Strömung. Dennoch kann kein

1) Sesbazar, über dessen Nationalität nichts bestimmtes auszumachen sein wird, und Serubabel waren selbständige Statthalter. Vgl. die Aktenstücke Esra 5 14 6 6. Wie dann aber nach Serubabels Zeit die rechtlichen Verhältnisse der Provinz geordnet sind, wissen wir nicht. Neh. 5 15 kann nicht zum Beweis dafür verwandt werden, dass die Provinz Juda in der Regel ihren eigenen Statthalter und gar Statthalter von jüdischer Herkunft gehabt habe. In den Verhandlungen, deren Akten uns Es. 4 6—23 überliefert sind, findet sich keine Spur von einem jüdischen Statthalter. Esra hat es zunächst nirgends mit einem judäischen Statthalter zu tun, die Sendung und Vollmacht des Nehemia ist eine ausserordentliche und vorübergehende. Von einem Nachfolger des Nehemia hören wir nichts. Vgl. Wellhausen J. J. G. 164 1. 171 1. 174. 195.

Zweifel daran sei, welche von beiden widerstreitenden Tendenzen im Lauf der Entwicklung entschieden die Oberhand bekommen hat. Die nationale Erhebung im Zeitalter der Makkabäer ist gleichsam nur der äussere Hebel für die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit geworden, die ihrerseits nichts weniger bedeutete als eine Erneuerung spezifisch nationaler Frömmigkeit. Auch in der Zeit des Spätjudentums können wir von einer andauernden Wendung der Religion vom Aussenleben des Volkes zur Innenseite, von einer Grundtendenz zur Verkirchlichung der Frömmigkeit reden.

Die Flamme der nationalen und politischen Begeisterung, welche die Heroen des Makkabäergeschlechts im jüdischen Volk angefacht, erlosch sehr bald, das Bündnis zwischen den Vorkämpfern für die Freiheit des Volkes und den eigentlich Frommen im Volke zerriss wieder. Den Makkabäern gelang es nicht, das Volk dauernd in die neuen Bahnen des nationalen Lebens hineinzureissen. Schon in den Anfängen der Freiheitskämpfe, nachdem soeben die Freiheit der Religionsübung gesichert war, löste sich die „Synagoge der Chasidäer", der eigentliche Kern der Frommen im Volke, wieder von ihnen ab. I. Mak. 7_{13} f. vgl. 2_{42}. Die folgende Zeit hat dann noch einmal alle Kreise des wahren Israels zusammengeführt. Aber schon unter Johannes Hyrkan traten die Frommen wieder in Opposition zu dem Fürstengeschlecht und der restaurierten Priesteraristokratie. Unter Alexander Jannäus bildete diese Opposition bereits eine gefährliche Macht und hatte die Mehrheit des Volkes hinter sich. Dieser Gegensatz der kirchlich gesinnten und der nationalen (aristokratischen) Kreise hat dann wesentlich zum Sturz der Makkabäerherrschaft beigetragen, und in den salomonischen Psalmen erklären die Gläubigen den Sturz des unrechtmässigen Herrschergeschlechts, das den Thron Davids usurpiert habe, für ein gerechtes Gericht Gottes.

Es ist nun sehr bezeichnend, dass dieselben Frommen sich mit der nun folgenden Fremdherrschaft des Herodes abzufinden wussten. Die Pharisäer Sameas und Pollio (Schemaja und Abtalion) rieten dem Volk, dem Herodes die Tore zu öffnen (Josephus A. XV 3 f.), und haben sich seiner Herrschaft willig unterworfen. Herodes hat sie ihrerseits gewähren lassen. Der Grund für diese seltsame Erscheinung liegt nicht im Zufälligen sondern tiefer. Die kirchliche Frömmigkeit des Pharisäismus erforderte als ihr Korrelat die Fremdherrschaft, welche ihr die Sorge für alles Politische und äusserlich Nationale abnahm. Für die Herrscher aus dem eignen Volk und ihr notwendig weltliches Treiben und Gebaren fühlte man sich verant-

wortlich und trat dagegen in Opposition. Einen Halbjuden und dem ganzen Empfinden des Volkes nach Fremden konnte man eher gewähren lassen, wenn er in voller Weltlichkeit die äusseren Geschäfte des Staates besorgte. Damit war nun die endgültige Loslösung der Frömmigkeit vom äusseren nationalen Leben in dessen ganzer Breite entschieden. Die Behauptung der Selbständigkeit der Nation, Kriegsführung und Kriegsdienst, Verträge-Schliessen, die Organisation des Heeres, Festungsbauten, die Erhebung der Steuern, die Finanzverwaltung, die Sorge für Kommunikation, die öffentlichen Bauten — das alles wurde nun profanisiert und hatte keine Beziehung zur Religion mehr. Von dorther empfing diese keine Anregung und keine Förderung mehr, wie es noch zur Makkabäerzeit gewesen. Diesem ganzen Getriebe stand der Fromme völlig teilnahmlos gegenüber. In dieser Hinsicht war die herodianische Zeit für die eigentümliche Weiterbildung der jüdischen Frömmigkeit ungemein bedeutungsvoll. Als dann das römische Imperium direkt die Verwaltung des Landes in die Hand nahm, änderte sich wenig an der Struktur der jüdischen Frömmigkeit. Alles äussere Leben des Volkes blieb vollkommen unterbunden, mit um so grösserer Energie wandte sich die Frömmigkeit dem zu, was ihr noch übrig geblieben, der Beherrschung des inneren Lebens. — Freilich war ein Unterschied zwischen der Herrschaft des Halbjuden Herodes und der reinen Fremdherrschaft der Römer. Herodes war bekannt und vertraut mit den Eigentümlichkeiten seines Volkes. Mit eisernem Sinn und eherner Faust hat er in seinem Land Ordnung geschafft und erhalten, aber mit Klugheit und Verständnis hat er die Eigentümlichkeiten des Judentums respektiert, so wie es die Römer gar nicht konnten, selbst wenn sie gewollt hätten. Und das auf dem Judenvolk schwerer und unerträglicher als die Tyrannis des Herodes lastende Joch der römischen Fremdherrschaft brachte nun in einer von Dezennium zu Dezennium sich steigernden Weise die nationale Unterströmung im jüdischen Volk wieder an die Oberfläche. Für eine Weile verlor der Pharisäismus, die unpolitische kirchliche Frömmigkeit, das Heft aus den Händen. In einer mächtigen Flamme loderte, aller Welt sichtbar, die nationale Leidenschaft des Volkes empor. Als aber nach dem letzten verzweifelten Widerstand im jüdischen Krieg und im Barkochbaaufstand die jüdische Nation vernichtet war, blieb nunmehr ganz ohne äusseren volksmässigen Zusammenhang das Gebilde der erstarrten jüdischen Religionsgemeinschaft stehen.

Das Spätjudentum ist eine komplizierte disharmonische Er-

scheinung. Zwei miteinander streitende Tendenzen ringen in ihm um die Oberhand. Dennoch ist im letzten Grunde eine Einheit der Entwicklung vorhanden. Die eine Tendenz hat schliesslich der andern dienen müssen. Die nationale Erneuerung hat die jüdische „Kirche" erstarken lassen. Was ist aus der kleinen Tempelgemeinde, welche die Literatur der Psalmen schuf, im Lauf der Jahrhunderte seit der Makkabäerzeit geworden! Eine wohlorganisierte, weltbekannte, für die Weltgeschichte bedeutsame einheitliche Geistesmacht, — eine Geistesmacht, die sich unter Verzicht auf die meisten Bindemittel, durch welche die alten nationalen Religionen zusammengehalten wurden, ihre neuen festen Formen geschaffen hatte. Das Gefühl der Gemeinsamkeit und der Gleichartigkeit hat sich in ihr zu einer Intensität entwickelt, wie diese vorher noch niemals vorhanden gewesen war. Namentlich ist auch hier allem Anschein nach das herodianische Zeitalter von entscheidender Bedeutung geworden. In dem voraufgehenden makkabäischem Zeitalter hatten die Frommen eine allerdings ständig an Ausdehnung und Einfluss wachsende Partei gebildet. Doch hatten sie sich auch in der Opposition verzehrt und waren im Widerstand gegen die Weltlichkeit des Herrscherhauses selbst weltlich geworden. Aber in der herodianischen Zeit haben sie die unbeschränkte und unangefochtene Herrschaft im Volksleben sich errungen. Von aller Betätigung nach aussen hin abgeschnitten, begannen sie mit um so grösserer Intensität und Zähigkeit auf die Volksseele zu wirken; und sie haben es vermocht, dem Judentum jenen gleichförmigen Charakter, jenen bestimmten Stempel aufzuprägen, der uns in den Evangelien und in den andern Schriften des Neuen Testaments entgegentritt. — Danach, in der Zeit der sich steigernden Schreckensherrschaft des Zelotismus, ist zwar ihre Herrschaft wieder aus dem Volksleben zurückgetreten. Aber als jene zu dem grausigen Ende des Volkes geführt hatte, haben Pharisäer und Rabbinen hunmehr auf die Dauer, erst von Jabne später von Tiberias aus, ihr unumschränktes Regiment aufgerichtet und aus dem Judentum jene zähe Macht geschaffen, die aller aufreibenden Kraft der Jahrhunderte spottend widerstanden hat. Auch darauf ist endlich noch besonders zu achten, dass in der Zeit des Spätjudentums, wie im folgenden Abschnitt nachgewiesen werden soll, eine Institution zurücktrat, die dem vorhergehenden Zeitalter recht eigentlich den Stempel aufgedrückt hatte, die des Tempelkultus in Jerusalem. Wenn es auch äusserlich nicht hervortrat, innerlich ver-

loren für die neue Frömmigkeit der Tempel und das Priestertum mehr und mehr an wirklicher Bedeutung. Damit aber wird ein weiteres Band zwischen der Frömmigkeit und dem nationalen Leben allmählich gelockert. Denn im gemeinsamen Kult pulsiert ja gerade das nationale Leben und findet die nationale Sitte ihren lebendigsten Ausdruck. Mit der allmählichen Loslösung vom Kultus befreite sich das Judentum von seiner lokalen Gebundenheit. Die neue Frömmigkeit konnte, das hat die Geschichte gezeigt, mit ihren neuen Formen weiter existieren, auch als ihr bisheriges örtliches Zentrum zerstört war.

Somit gelangen wir, wenn wir alles abwägen, zu dem Schluss, dass in der durch die Makkabäerzeit bestimmten Epoche des Spätjudentums, trotz entgegenstehenden Anscheins der Prozess der Loslösung der Frömmigkeit vom äusseren nationalen Leben sich mit aller Kraft fortgesetzt und erst recht eigentlich vollendet hat.

III. Aber die eigentlich entscheidende Weiterbildung im Spätjudentum erfolgte zunächst von aussen her. In dem Judentum der von Esra und Nehemia beherrschten Jahrhunderte ist zwar die negative Tendenz der Loslösung der Religion von der Nation deutlich wirksam. Aber von der positiven Kehrseite, dem Hinüberdrängen der Religion über die Grenzen der Nation, von einer Bewegung auf den Universalismus hin ist noch herzlich wenig spürbar. Der jüdischen Tempelgemeinde, die sich nach dem Exil gebildet hatte, fehlt, trotzdem sie ein Innenleben von nicht hoch genug einzuschätzender Innerlichkeit und Stärke besass, ganz und gar jegliche Expansionskraft.

Äusseres und Inneres hängen hier aufs engste miteinander zusammen. Der Religion des nachexilischen Judentums fehlte die Kraft der Expansion, weil das jüdische Volkstum sie verloren hatte. Das Judentum führte in diesen Jahrhunderten ein trübes und mattes Dasein, es waren Zeiten der Stille und des trüben Hindämmerns.

Nur ganz allmählich hat sich in den Jahrhunderten vor der Makkabäerzeit das jüdische Volk ausgebreitet. In Palästina selbst blieb es auf die engsten Grenzen beschränkt. Daneben gab es seit dem Exil eine babylonische Diaspora. Dazu kommen in der vormakkabäischen Zeit nicht unbeträchtliche Anfänge der ägyptischen Diaspora. Auch die Übersetzung des Alten Testaments wurde wahrscheinlich schon in dieser Zeit begonnen (s. o. S. 9) und damit die erste Brücke hinüber zur hellenistischen Kulturwelt geschlagen.

Aber das alles waren doch nur langsame und ganz allmähliche Anfänge von verschwindendem Umfange gegenüber dem ungeheuren Wachstum der Diaspora in dem folgenden Zeitalter. Es fehlte dem Judentum dieser Zeit, namentlich des unmittelbar der Makkabäerzeit vorangehenden Jahrhunderts, das Rückgrat, die feste Organisation, das sieghafte Gefühl der Überlegenheit.

Die Entstehung der jüdischen Diaspora ist allerdings ein heiss umstrittenes Problem. Es scheint aber doch, dass man als den Beginn des beispiellosen Aufschwungs der Diaspora erst die Makkabäerzeit anzusetzen hat. — Wenigstens in Palästina blieb die neue „Gemeinde" auf sehr enge Grenzen beschränkt. Eduard Meyer (Gesch. d. Judent. 107 f.) wird darin recht haben, dass uns der Bericht vom Mauerbau des Nehemia (Neh. 3) Aufschluss über die Grenzen der Provinz Juda zu Nehemias Zeit gibt. Danach gehörte nur ein sehr enger Bezirk von Dörfern und Flecken zum Tempelstaat. Im Süden lag bereits Hebron ausserhalb dieses Bereichs; im Westen ging die Grenze etwa bis Zanoah; im Norden lief sie zwischen Gibeon und Mizpa hindurch (Meyer liest 3 7 statt Mizpa: Meronoth); im Nordosten gehörte noch Jericho dazu. Im Osten haben wir die natürlicheGrenze des Jordan und des Toten Meeres. So nahe gelegene Flecken wie Kirjath Jearim, Zorea, Estaol scheinen in erst verhältnismässig später Zeit von einem Zweig des in die jüdische Gemeinde aufgenommenen kalebitischen Volksstammes besiedelt zu sein. Das Stück des kalebitischen Stammbaumes I. Chron. 2 50 ff., das wahrscheinlich erst von einem Bearbeiter der Chronik (drittes vorchristliches Jahrhundert?) stammt, spiegelt die Vorgänge dieser Besiedelung wieder. Ebenfalls ist erst in einem späteren Nachtrag der Chronik von einer Besiedelung Lyddas (Lods) und eines offenbar benachbarten Fleckens Ono durch Benjaminiten die Rede I 8 12; vgl. die spät entstandene, resp. redigierte Liste Neh. 11 35. [Wenn in der Liste der mit Serubabel zurückkehrenden Exulanten Neh. 7 37 = Es 2 33 die Leute von Lod, Hadid (I. Makk. 12 38) und Ono genannt werden, so ist das ein Beweis, dass diese Liste entweder nicht echt, oder später redigiert ist. Anders, aber wie ich glaube, nicht glücklich urteilt E. Meyer S. 151.] Wir sehen hier wie das Judentum der späteren nachexilischen Jahrhunderte in ganz allmählichem Vordringen nach Nordwesten gegen die Küste hin begriffen ist. [Mit der bereits vollzogenen Besiedelung von Lydda hängt es wohl zusammen, dass bereits der Makkabäer Jonathan von dem syrischen König die Distrikte Ephraim, Lydda, Ramathaim zugesprochen erhielt I. Mk. 11 34.] Der von den Edomitern in Besitz genommene Süden — Hebron, Adora, Marisa — wurde ebenfalls erst im Anfang der Makkabäerzeit erobert und ist seitdem wieder jüdisches Gebiet. I. Mk. 5 65 f., Jos. A. XIII 257. Wenn Ps.-Hecatäus (Josephus Ap. II 43) behauptet, dass Alexander Samaria den Juden steuerfrei überlassen habe, so ist das eine arge Zurückdatierung der Verhältnisse der Makkabäerzeit. In Galiläa und dem Ostjordanland gab es noch in der Makkabäerzeit so wenig Juden, dass sie von den Brüdern des Judas Maccabäus mit Weib und Kind nach Judäa übergesiedelt werden konnten. I. Mk. 5 23. 45. Wenn Hecatäus um 300 a. Chr. (bei Diodor 40 3. Reinach 15) erzählt, dass von den aus Ägypten vertriebenen Fremden die

Vornehmsten nach Griechenland, der grosse Haufe (πολὺς λεώς) nach Judäa ausgewandert sei, so ist doch kaum aus diesem Bericht ein Schluss auf den Zustand der Bevölkerung in Judäa zu ziehen (Wellhausen J. J. G. 205). Eher aus dem, was H. an derselben Stelle über den Kinderreichtum dieses Volkes sagt (Reinach 19), wenn hier nicht nur eine auf die Vergangenheit sich beziehende historische Bemerkung vorliegt.

Danach wird man gut tun, sich auch von der Diaspora des Judentums in der vormakkabäischen Zeit keine zu übertriebenen Vorstellungen zu machen. Dass die von den Assyrern deportierten zehn Stämme im Heidentum untergegangen sind, ist ausserordentlich wahrscheinlich. Woher sollten jene halbheidnischen Scharen die Widerstandskraft gegen eine solche Auflösung gewonnen haben! Die spätere Überlieferung weiss nur Sagenhaftes von ihnen. In das Gebiet der Sage gehören auch die „ungezählten Myriaden" der zehn Stämme jenseits des Euphrats Jos. A. XI 133.[1]) Allerdings, in Babylon erhielt sich das Judentum seit dem Exil und hat, wie bekannt, immer von neuem bedeutsam in die Entwicklung des palästinensischen Judentums eingegriffen. Die Restauration unter Esra und Nehemia ging von Babylon aus. Als Hyrkan II. sich vor Herodes nach Babylon geflüchtet hatte, wurde er von den dortigen Juden mit Begeisterung als Oberhaupt aufgenommen. Joseph. A. XV 14 ff. Der bedeutendste Schriftgelehrte des Judentums, Hillel, kam aus Babylon. In späteren Jahrhunderten standen sich die palästinensische und babylonische Rabbinenschule in starker Rivalität gegenüber. Ob freilich in den Jahrhunderten nach Esra und Nehemia bei dem ständigen Zurückströmen der Juden in ihre Heimat (vgl. Es. 7 f.) die babylonische Diaspora von grosser numerischer Stärke geblieben ist, entzieht sich unserer Beobachtung. — Wie rasch und in welcher Zeit dann von hier aus die Juden im Orient sich verbreitet haben, lässt sich ebenfalls kaum sagen. — Wenn wir von Babylon[2]) absehen, so hat sich am frühesten

1) Jos. A. XVIII 312. 379 nennt die beiden festen Städte Nehardea und Nisibis als Hauptsitze der babylonischen Judenschaft. Da Josephus XVIII 312 angibt, dass Nisibis am Euphrat liege, und da auch bei den Ereignissen, die XVIII 371—379 sich abspielen, nur südbabylonische Städte genannt werden, so wird Wellhausen (207 2) darin recht haben, dass mit diesem Nisibis nicht das bekannte, viel weiter nördlich und am Nebenfluss des Euphrat, dem Chaboras, gelegene Nisibis gemeint sein könne, sondern ein unbekanntes Nisibis in der Nähe von Nehardea. — Damit fallen Schürers Kombinationen III 8 Anm. 16.

2) Von Babylon aus hat sich das Judentum nach Norden bis nach Medien verbreitet, wie dies bei Annahme seiner vormakkabäischen Abfassung das Tobitbuch beweist; vgl. trotz seiner Übertreibungen Jos. A. XII 149. (Juden in Mesopotamien.) Offenbar jüdische Namen sind auf einer Reihe von Geschäftsurkunden aus der Zeit Artaxerxes I. in dem babylonischen Nippur gefunden. K. A. T.[3] 466. Unter Artaxerxes Ochus sollen Juden am Südufer des Kaspischen Meeres in Hyrkanien zur Strafe wegen eines Aufstandes angesiedelt sein. Eusebius Chron. ed. Schöne II. 112. 113. Wellhausen J. J. G. 192.

in Ägypten eine Diaspora-Judenschaft gebildet. Dass sich hier allerdings seit Jeremias Zeit eine Diaspora gehalten habe, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Mit Recht verweist Wellhausen (J. J. G. 208) demgegenüber auf die bestimmte Weissagung des Jeremia von dem Untergang der nach Ägypten ausgewanderten Juden. Wann aber sind die ersten Spuren einer ägyptischen Diaspora nachweisbar? Man hat gemeint, dass die Berichte des Hecatäus (um 300 s. o. S. 28) und die seines etwas jüngeren Zeitgenossen Manetho (bei Josephus Ap. I 74—102) eine feindselige Tendenz gegen die Juden zeigten und deshalb voraussetzten, dass zu ihrer Zeit bereits eine in Ägypten ansässige jüdische Diaspora den Anlass zu dieser Legendenbildung gegeben hätte (Wellhausen 208). Doch kann bei Hecatäus von einer spezifisch feindlichen Tendenz gegen das Judentum nicht die Rede sein. Werden doch auch hellenische Geschlechter von den ausgetriebenen Ägyptern hergeleitet. Die Notiz aber, dass die Vornehmen unter den Ausgetriebenen nach Griechenland, das gemeine Volk nach Judäa ausgewandert sei, hat vielleicht erst der griechische Schriftsteller, aber ebenfalls ohne Tendenz gegen die Juden hineingebracht. Auch die Identifikation der Juden mit den Hyksos bei Manetho ist keineswegs tendenziös. Tendenziös ist erst der m. E. sicher in den echten Manetho eingeschobene zweite Bericht, in welchem die Juden mit den aus Ägypten dereinst vertriebenen Aussätzigen identifiziert werden (Jos. Ap. I 228—251).[1] — Hingegen ist für die zweite, vielleicht schon für die erste Hälfte[2] des dritten Jahrhunderts das

1) Da das Stück nach dem Auszug des Josephus sich selbst als Einschub aus anderer Quelle kundgibt, so neigt sich Schürer III 399 der Meinung zu, dass dasselbe echt sei. Ein Interpolator würde kaum sein eignes Werk durch eine solche Einführung kenntlich gemacht haben. Dagegen gilt, dass der Interpolator wenn er nicht den echten Bericht des Manetho vernichten wollte, keine andere Möglichkeit hatte, als seinen Bericht als aus anderer Quelle stammend einzuführen. Entscheidend für die Unechtheit der Erzählung ist die Tatsache, dass in der zweiten Erzählung von der Vertreibung der Juden eine Kombination zweier verschiedener Überlieferungen vorliegt. Die Tradition, welche die Juden mit den Aussätzigen identifiziert, und welche durch andere Gewährsmänner noch in ihrer reinen Gestalt überliefert ist, ist hier bereits mit der manethonischen Identifikation der Juden und Hyksos kunstvoll verbunden. — Schwerlich wird sich Manetho darauf eingelassen haben, seine eigne Auffassung noch einmal mit einer andern zu kombinieren. Das ist das Werk eines späteren Redaktors.

2) Vielleicht werden wir noch höher hinaufrücken müssen. Mahaffy (letzter Artikel in Mélanges Nicole, Genf 1905) weist auf bevorstehende Publikationen von Grenfell und Hunt hin, die eine jüdische Diaspora schon unter dem zweiten Ptolemäer beweisen würden. Dass dagegen in Südägypten gefundene, aramäisch geschriebene Papyri jüdischen Ursprungs gar in die Perserzeit zu datieren seien (vgl. Cowley, Proceedings of the Society of biblical Archaeology XXV 1903, p. 202—208), scheint mir keineswegs gesichert zu sein.

Vorhandensein einer jüdischen Diaspora durch handschriftliche und inschriftliche Funde bezeugt. Es ist aber immerhin sehr charakteristisch, dass die meisten der in die früheste Zeit zurückreichenden Funde in der Landschaft Arsinoitis im heutigen Fajjum gemacht sind.[1]) Arsinoitis aber ist die älteste Stätte der ptolemäischen Militärkolonien.[2]) Es scheint als wenn die Juden in grösseren Scharen zunächst als Militärkolonisten, sei es, dass sie freiwillig in den Dienst der Ptolemäer traten, sei es, dass sie als Kriegssklaven (als μισθωτοὶ γεωργοί) dorthin verpflanzt wurden, nach Ägypten

---

1) So ein Papyrus aus dem Jahre 238/37, auf dem ein „παρεπίδημος ὃς καὶ Συριστὶ Ἰωναθᾶς" genannt wird. The Flinders Petrie Papyri ed. Mahaffy II (Royal Irish Academy, Cunningham Memoirs Bd. IX. Dublin 1893) p. 23. Aus derselben Gegend stammt eine andere etwa derselben Zeit angehörige Urkunde, nach welcher im Dorfe Psenyris für jeden Sklaven „der Juden und Hellenen" eine Abgabe erhoben werden soll. ib. I. (Cunningham Mem. VIII) p. 43. Z. 15. Auf einer dritten Urkunde aus dem siebenten Jahr Euergetes I. (246—221) werden eine Reihe jüdischer Namen Ἰζάχαρα Ρεγεσβάλα, Ἰέαβ etc. aufgeführt. (Bulletin de Corresp. Hellén. XVIII 1894. 145 Z. 4—5). Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang eine an der Stelle des alten Schedia (etwa 20 Kilometer von Alexandria) gefundene Inschrift (mitgeteilt von Th. Reinach, Revue des études juives T. XLV 1902, p. 162): ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης ἀδελφῆς καὶ γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων τὴν προσευχὴν οἱ Ἰουδαῖοι. Es kann kein Zweifel daran sein, dass die Inschrift aus der Zeit Ptolemäus III. Euergetes I. (247—222) stammt. Demgegenüber wird es auch kaum noch zweifelhaft sein, dass die Inschrift Corpus Jnscr. Lat. III Suppl. I 6583, auf der erklärt wird, dass ein Euergetes einer προσευχή das Asylrecht verliehen habe, aus der Zeit Euergetes I. stamme. (Vgl. dafür Wilcken, Berl. Philol. Wochenschr. 1896. 1492 ff.) Unter Ptolemäus III. sind also bereits jüdische Synagogen in Ägypten nachweisbar. Wenn Schürer Theol. Lit. Ztg. 1903. Sp. 156 in der Besprechung der Inschrift schliesst: wenn zu dieser Zeit in dem kleinen Schedia eine griechische Judengemeinde existiert habe, dann gelte das um so mehr für die Welthauptstadt Alexandria, so ist dieser Schluss keineswegs zwingend. Es ist im Gegenteil sehr wahrscheinlich, dass die Griechenstadt κατ' ἐξοχήν sich lange den asiatischen, halb-barbarischen Fremdlingen verschlossen haben wird, und dass die Juden sich gerade zunächst in der Umgebung der Handelsstadt Alexandria angesiedelt haben werden. Dass die Juden zunächst nur ausserhalb des Weichbildes der Stadt am Meeresstrande, also in einer Art Juden-Ghetto wohnen durften, verrät uns Josephus Ap. II 33. [Nachträglich verweise ich endlich noch auf Reinachs Aufsatz „Les Juifs d'Alexandronèse" (Mélanges Nicole 451—459). Danach wird in einem wahrscheinlich aus dem Jahr 217 stammenden Papyrus eine Synagoge in Alexandronesos — im Gau Arsinoitis! — und sogar ein Synagogendiener (ναχώρος) erwähnt.]

2) Nach Paul M. Meyer (das Heerwesen der Ptolemäer S. 32 f.) wurde die erste Kolonie unter Ptolemäus Philadelphus 274—273 angelegt.

kamen. Später scheinen sie dann vielfach als Finanzbeamte, als Steuerpächter, Flusszollwächter etc. in den Dienst der ptolemäischen Regierung getreten zu sein. Jos. Ap. II 64 (Wilcken Ostraka I 273, 283 f., 522 f.) Frühzeitig machte sich ihr Finanztalent geltend. Ein solcher Steuerpächter war der bekannte Tobiade Joseph, das Haupt der angesehenen jüdischen Familie, welche eine so unheilvolle Rolle in der Geschichte des Judentums spielen sollte.[1])

Einen weiteren Beweis für das Wachstum der Diaspora in Ägypten würde das Datum der Übersetzung des Pentateuch ergeben, wenn dieses sich sicher bestimmen liesse. Einen sicheren Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung der LXX liefert, da die Angaben des Aristeasbriefes sagenhaft sind (s. o. S. 29), der Umstand, dass der Enkel des Siraciden im Jahr 132 bereits eine Übersetzung der Hauptteile des Alten Testaments vorfand. Wir werden daher mit der Datierung des Beginns dieses Übersetzungswerkes aller Wahrscheinlichkeit nach in das vormakkabäische Zeitalter hinaufgehen müssen. Unsicher ist dagegen das Zeugnis des Demetrius für die Existenz einer Pentateuchübersetzung bereits im dritten Jahrhundert (s. o. S. 9).

Als Resultat ergäbe sich, dass bereits beim Beginn der vormakkabäischen Zeit eine nicht unbeträchtliche ägyptische Diaspora existierte, deren Anfänge vielleicht um mehr als ein Jahrhundert zurückzudatieren sind. Von den Militärkolonien und den Zollstationen aus muss damals bereits das Judentum seinen Weg nach der Metropole Alexandria gefunden haben. Denn nur dort scheint ein Unternehmen wie die Übersetzung des Pentateuch denkbar zu sein.

Viel mehr wird nun aber auch in der vormakkabäischen Zeit nicht von der jüdischen Diaspora zu sagen sein. Diesen Zustand der jüdischen Diaspora spiegeln eine Reihe späterer prophetischer Stücke wider, die man etwa in das dritte vorchristliche Jahrhundert datieren könnte. In jenem eigentümlichen Jesaiastück, das man auch aus andern Gründen am besten um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts ansetzt, heisst es (Jes. 27 13): „An jenem Tage wird die grosse Posaune geblasen werden, dass alle, die sich in Assyrien verloren haben und die nach Ägypten

1) Vgl. den ausführlichen Bericht Josephus A. XII 160 ff. Die Person des Joseph ist trotz der Bedenken von Willrich, Juden und Griechen 91 ff. doch vielleicht im Kern historisch. Vgl. vor allem Wilcken, Ostraka 517. Allerdings sind viele Einzelzüge der Erzählung als unhistorisch preiszugeben (Wellhausen 247 f.). Vor allem hat Josephus seine Geschichte, die nur unter Ptolemäus dem III. oder IV. denkbar ist, fälschlich in die Zeit Ptolemäus V. gelegt. — Bemerkenswert ist es übrigens, dass es nach der Erzählung des Josephus so scheint, als ob zur Zeit des Joseph eine beträchtliche Diaspora in Alexandria noch nicht vorhanden gewesen sei. Joseph leiht sich in Samaria von seinen Freunden Geld, nicht in Alexandria.

verstossen wurden, heimkommen und Jahwe auf dem heiligen Berge in Zion anbeten." Vgl. Jes. 19 18—25. — Jes. 11 16. Mich. 7 12. Sach. 10 6—11 kehrt dieselbe Weissagung wieder, in welcher sich eben der Zustand der jüdischen Diaspora im letzten Jahrhundert vor der makkabäischen Erhebung widerspiegelt. Wenn Ps. 87 4 neben Babylon und Ägypten noch Philistäa, Tyrus und Kusch[1]) als Stätten der Bekenner Jahwes genannt werden, so geht auch das noch nicht weit über den eben festgelegten Tatbestand hinüber. Am weitesten geht wohl die Aufzählung Jes. 11 11: Assur, Ägypten, Äthiopien, Elam, Sinear (Babylon), Hamath (Syrien) und die Inseln des Meeres.

Wenn sonst in dieser frühen Zeit an andern Orten von einzelnen Juden die Rede ist, so beweisen die Zeugnisse nichts für jüdische Diaspora. Die Notiz über den gänzlich hellenisierten jüdischen Weisen, dem Aristoteles begegnet sein soll (Jos. Ap. I 176—182), ist interessant, aber doch wahrscheinlich durch viele Hände hindurchgegangen, so, dass man nicht mehr sagen kann, was hiervon wirkliches Erlebnis des Aristoteles, was Erfindung des Überlieferers Klearch und der jüdischen Hellenisten war (Wilrich, Juden und Griechen 45—47). Immerhin mag man sich ihn etwa als einen Reisenden denken, wie dies ein Jahrhundert später Jesus Sirach war. Das, wie es scheint, älteste unbestreitbare Zeugnis von der Existenz eines Juden in Kleinasien (Le Bas et Waddington Inscr. III No. 294. 2. Jahrh.) meldet, dass ein Νικήτας Ἰάσονος Ἱεροσολυμίτης zur Feier der Dionysia in Jasus (zwischen Milet und Halicarnassus) 100 Drachmen beigesteuert habe.

Bei alledem sind eine Reihe von Zeugnissen ganz ausser acht gelassen, deren Benutzung allerdings ein wesentlich anderes Bild von dem Wachstum der Diaspora ergeben würde, deren Zuverlässigkeit jedoch in ganz entscheidender Weise neuerdings erschüttert ist. Es sind dies alle jene Nachrichten und Aktenstücke, in denen von den Gunstbezeugungen, welche die Juden von Alexander und den ersten Seleuciden und Ptolemäern erfahren haben sollen, die Rede ist. Dahin gehören alle — vielfach vielleicht auf Ps.-Hecatäus zurückgehenden — Nachrichten bei Josephus (Ap. I 186 ff. II 39. 44. A. XII 8 ff. 119 f.) und im unechten Aristeasbrief über die Vergünstigungen, welche die Juden von Alexander dem Grossen, Ptolemäus I. und den ersten Seleuciden erhalten haben sollen. So wird z. B. die Nachricht, dass Alexander die Juden bereits in Alexandria angesiedelt und ihnen mazedonisches Bürgerrecht geschenkt habe, Ap. II 35. B. II 487, durch die nicht bessere paralysiert, dass dies erst unter Ptolemäus I geschehen sei: Jos. A. XII 8—9. Ap. I 186—189. (Ansiedlung unter „Ezechias") II 44. Arist. 35 f. Dass Seleukus I. die Juden in den von ihm gegründeten Städten, namentlich in Antiochia, mit dem Bürgerrecht beschenkte, Jos. A. XII 119 vgl. Ap. II 39, wird durch die wahrscheinlich ebenfalls nicht richtige Notiz

1) Wellhausen J. J. G. 206 2 übersetzt: „Aus Rahab und Babel, aus Philisterland, Tyrus und Kusch ist dieser und jener meiner Bekenner gebürtig." — Das lässt immerhin auf eine nicht allzu starke Diaspora schliessen, wenn hier von in der Diaspora geborenen Juden und nicht von bekehrten Heiden die Rede ist.

Jos. B. VII 44 widerlegt, nach welcher erst die Nachfolger Antiochus IV. diesen das Bürgerrecht in Antiochia gewährt haben.[1]) Wenn es c. Ap. II 39 heisst, dass von den Nachfolgern Seleukus I. den Juden das Bürgerrecht in Ephesus und dem übrigen Jonien geschenkt sei, so erfahren wir A. XII 125, dass Antiochus II. θεός den Griechen und zwar wie es scheint allein den Griechen in diesen Städten das Bürgerrecht gewährleistet habe. In diese Reihe von Erfindungen gehört endlich auch neben den andern von Josephus mitgeteilten Akten Antiochus' III. jenes Aktenstück A. XII 148—153, durch welches die Ansiedlung von 2000 mesopotamischen Juden in Lydien und Phrygien befohlen wird. (Zu allem bisher Gesagten vgl. man die energischen und anregenden Darlegungen Willrichs in Juden und Griechen 1—63, denen sich im grossen und ganzen auch Wellhausen angeschlossen hat. J. J. G. 237ff.)

Es bedurfte eines gewaltigen Anstosses und einer energischen Renovation, ehe die jüdische „Kirche" sich frei entfalten und eine Erscheinung von weltgeschichtlicher Bedeutung werden konnte. Dieser gewaltige Stoss nach vorwärts erfolgte in dem siegreichen Kampf, den das Judentum unter der Leitung der Makkabäerhelden zunächst für seine religiöse, dann für seine nationale Freiheit führte. Da rauschte die Lebenskraft des jüdischen Volkes, die bereits zu versickern begann, von neuem mächtig empor, sowohl innerhalb Palästinas, als auch draussen in der Oikumene. Aus der Gemeinde in Judäa wird ein Volk, und damit bekommt auch das Judentum in der Diaspora ein festeres Rückgrat und einen Halt. Eine nationale Erneuerung pflegt sehr oft auch ein gewaltiges Anwachsen der Volkskraft in numerischer Hinsicht im Gefolge zu haben. Zunächst erfolgte eine mächtige Ausbreitung im Stammland. Hier wurde allerdings auch mit Waffengewalt missioniert und das Heidentum mit Feuer und Schwert vernichtet. In dieser Weise wurden Idumäa, Peräa, Galiläa und ein Teil des Küstenstriches — wenigstens Joppe und Jamnia hatten später eine vorwiegend jüdische Bevölkerung — judaisiert.

Doch blieb das Judentum vielfach aufs Land beschränkt. Es hat in der Glanzzeit der Makkabäer eine Menge hellenistischer Kulturzentren zerstört. Aber es zeigte sich im ganzen unfähig zur Gründung neuer städti-

1) Mit Recht weist Wellhausen J. J. G. 241 auch darauf hin, dass von Verfolgungen der Juden in der Diaspora durch Antiochus IV. nicht die Rede sei, weil es noch keine Diasporagemeinden in dessen Reich gegeben habe, und schliesst aus I. Mk. 11,41ff., dass in Antiochia um 145 noch keine jüdische Gemeinde existiert habe.

scher Kommunen. Zu Jerusalem und Jericho treten nur Joppe, Jamnia, Sepphoris (bis 6 p. Chr.), Tarichea, Tiberias als spezifisch jüdische Städte hinzu. In den nach dem Eroberungszug des Pompejus von Gabinius neugegründeten oder weiter ausgebauten hellenischen Kommunen wie in den Städten, welche Herodes und seine Söhne gründeten, blieb dem Hellenentum die Vorherrschaft. Doch brachte es das Judentum in diesen Städten an der Küste, in der Samaritis, in der Dekapolis zu sehr beträchtlichen Minoritäten. Wie stark auch hier das jüdische Element vertreten war, mag man aus den Zahlen ermessen, die Josephus in der Schilderung der Judenmassakres im Anfang des jüdischen Krieges mitteilt. B. J. II 457—486. Aber fast alles echt-jüdische städtische Leben konzentrierte sich in Jerusalem. Nach Ps.-Hecatäus (wahrscheinlich um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts) hatte Jerusalem 120000 Einwohner. Jos. Ap. I 197. Seitdem wird die Stadt noch ganz beträchtlich gewachsen sein. Nach Josephus allerdings stark übertriebenen Schilderungen sollen über eine Million Juden bei der Eroberung von Jerusalem durch Titus umgekommen sein. B. J. VI 420. Noch immer viel zu hoch wird die Angabe des Tacitus (Hist. V 13) sein, der die Zahl der gesamten Bevölkerung während der Belagerung auf 600000 angibt. — Natürlich wird bei diesem Wachstum der Bevölkerung das Judentum sich sehr bald auch auf die benachbarten Distrikte Phöniziens und Syriens ausgebreitet haben. In Ptolemais, Damaskus, Sidon, Berytus etc. lässt sich später eine mehr oder minder beträchtliche Judenschaft nachweisen.

Die einzelnen Etappen der gewaltigen Fortschritte des Judentums in der weiten Welt können wir leider nicht verfolgen. Schon im dritten Sibyllenbuch (erste Hälfte des ersten Jahrhunderts s. o. S. 19) heisst es, dass Meer und Land vom jüdischen Volk erfüllt sei (V. 271). Doch wird diese im panegyrischen Stil gehaltene Angabe natürlich nicht ganz wörtlich zu nehmen sein. Ein ganz gewaltiges Anschwellen der jüdischen Diaspora setzt jedenfalls bereits die Beschreibung des ersten salomonischen Psalms (um 60) von dem Volksreichtum Israels und der Verbreitung seines Reichtums und Ruhmes über die ganze Erde voraus. Wenn nicht alles täuscht, so muss dann im Zeitalter des Herodes eine weitere Verstärkung des Judentums in der Diaspora stattgefunden haben. Die herodianische Zeit war geradezu das goldene Zeitalter der Diaspora. Die geschickte Politik der Idumäer, sowohl des Antipater wie seines Sohnes, des Herodes, hat die ersten römischen Kaiser zu Freunden und Gönnern des Judenvolkes gemacht. Die ganze Politik des Herodes, seine ständigen Reisen an den römischen Hof, der glänzende Empfang des Agrippa in Jerusalem, der Besuch, den Herodes dem Agrippa in Kleinasien abstattete, seine zahlreichen Schenkungen an hellenische Städte, die kostbaren Bauten, die er dort aufführte, —

das alles wurde von Herodes wie es scheint mit dem bewussten Zweck betrieben, seinem Volke im römischen Reich eine günstige Position zu sichern, wenn dies freilich in der missgünstigen Darstellung des Josephus nicht heraustritt. Jedenfalls hatte jene Politik des Herodes unstreitig diesen Erfolg. Wenn Herodes durch seine Freigebigkeit dazu half, dass die olympischen Spiele wieder in würdiger Weise gefeiert wurden, und er selbst dafür zum Kampfesrichter in Olympia ernannt wurde, so war das für die jüdischen Frommen ein Ärgernis, aber für das Judentum in der Diaspora bedeutete es viel. So sehen wir denn, wie im Zeitalter Julius Cäsars und des Augustus die jüdischen Gemeinden in Ägypten, Kleinasien, Cyrene, Rom sich konsolidieren, alte Rechte behaupten und neue Rechte sich erwerben.[1]) Auch unter Tiberius wurde das Verhältnis des römischen Staates zum Judentum nach einer kurzen Schwankung unter Sejans Regiment kein wesentlich anderes. Auf die jäh über die Juden hereinbrechende Verfolgung unter der Regierung Caligulas folgte das sie begünstigende und beschützende Regiment des Claudius. Erst mit dem Ausbruch des jüdischen Krieges veränderte sich die Stellung des Judentums zur Aussenwelt wesentlich. — Und jene Gunst der Umstände hat das Judentum zu benutzen verstanden. Es ist in der Tat im augusteischen Zeitalter zu einer Macht von weltgeschichtlicher Bedeutung herangewachsen. Strabo (bei Josephus XIV 115), der Geschichtsschreiber dieses Zeitalters, schildert uns seine Macht und Ausbreitung in den Worten:[2]) „In alle Staaten sind sie eingedrungen, und es ist nicht leicht in der ganzen Welt einen Ort zu finden, der diese Rasse nicht aufgenommen hätte und der nicht von ihr beherrscht würde".[3])

1) Vgl. namentlich die Aktensammlungen Josephus A. XIV 225—264 XVI 162—173.

2) Der betreffende Satz bezieht sich auf die Gegenwart Strabos und ist nicht als Zeugnis für die Zeit Sullas, von der Strabo hier erzählt, zu verwerten. Man beachte den Wechsel der Tempora.

3) Die Liste von Städten und Inseln, denen nach I. Mk. 15 23 eine Abschrift des römischen Senatskonsultes mitgeteilt wird, ist für eine Geschichte der Ausbreitung der jüdischen Diaspora nur mit Vorsicht zu verwenden. Die Zeit des ganzen Aktenstückes ist stark umstritten. Es ist nämlich kaum daran zu zweifeln, dass es identisch ist mit dem von Josephus A. XIV 145—148 mitgeteilten, das von ihm in das neunte Jahr (ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου ἔτους ἐνάτου) Hyrkans II. datiert ist. Auf Grund von Mommsens Untersuchung (Senatsbeschluss bei Jos. A. XIV 8 5. Hermes IX 281—291) hat daher Willrich (Juden und Griechen 71 f, Judaica 76—78)

Nur einige Dezennien später liegt das Zeugnis Philos in Flaccum 7 M. II 524: „Ein Land fasst die Juden ihres Volksreichtums wegen nicht. So bewohnen sie denn die meisten und gesegnetsten (Landstriche) in Europa und Asien, auf den Inseln und dem festen Lande, und für ihre Hauptstadt halten sie Jerusalem.“ In der Legatio ad Cajum 36 M. II 587 gibt Philo in dem dort mitgeteilten (fingierten?)Brief des Agrippa an Caligula ein Verzeichnis der

---

die Umdatierung des Aktenstückes I. Mk. 15 in die Zeit Simons behauptet. Gegen Mommsen und Willrich wendet sich Schürer I 251 Anm. 22. Schürers Gegengründe sind: 1) Die Mommsensche Datierung des Aktenstückes in das Jahr 47 sei unmöglich. Wenn Mommsen das neunte Jahr Hyrkans von dessen Einsetzung durch Gabinius im J. 55 berechne, so sei dagegen zu erinnern, dass Hyrkan Ethnarch erst durch Cäsar geworden sei, und dass er sein Hohespriestertum unmöglich von der Zeit des Gabinius datieren könne, da ihm von diesem gerade alle politische Macht genommen sei. — Aber die Verordnung des Gabinius, die Schürer ins Auge fasst, datiert aus dem Jahr 57 (Einteilung des Landes in 5 Bezirke. Schürer I 339). Über die weiteren Anordnungeu des Gabinius in den folgenden Jahren sind wir sehr schlecht unterrichtet. Jedenfalls hat Hyrkanus später wieder eine gewisse Machtstellung besessen. Antipater kommt dem Cäsar ἐξ ἐντολῆς Ὑρκανοῦ zur Hülfe. Jos. A. XIV 127. Irgendwann muss Hyrkanus eine politische Machtstellung wieder bekommen haben. Man darf annehmen, dass dies im Jahre 55 geschehen sei, als Gabinius „nach dem Rate des Antipater die jerusalemischen Verhältnisse ordnete“ (Jos. A. XIV 103). Dann ist es sehr wohl zu begreifen, wenn in einem römischen Aktenstück die Herrschaft des Hyrkan von diesem Jahre an datiert wird. (Das καὶ ἐθνάρχου im Texte des Josephus ist natürlich eine Ungenauigkeit, das neunte Jahr bezieht sich auf das Hohepriestertum); 2) wendet Schürer ein, dass in einem Aktenstücke des Jahres 47 den Juden die Sicherheit ihrer Häfen nicht garantiert werden konnte (A. XIV 147), da die Juden damals keine Häfen besessen hätten. Aber auch das Aktenstück XIV 202 ff., in welchem den Juden der Besitz von Joppe zugestanden wird, stammt (205) aus dem Jahre 47. Und selbst wenn es zu seinem grössten Teile aus dem Jahre 44 stammen sollte (Schürer I 346 f.), so lässt auch Schürer den ersten Satz desselben aus dem Jahr 47 stammen, und hier wird bereits — nach dem von Schürer (I 347 Anm. 25) selbst vorgeschlagenen Text — gesagt, dass die Einwohner von Joppe der Stadt der Jerusalemer steuerpflichtig seien. So heben sich die gegen die Datierung des Josephus gemachten Einwände; Mommsens Datierung von A. XIV 145 ff. bleibt zu Recht bestehen und damit auch die These Willrichs von der Umdatierung von I. Mk. 15. — I. Mk. 15 23 gilt also höchstens für die Zeit Hyrkans II. Wenn man zu Gunsten der Abfassung des Aktenstückes unter Simon noch anführt, dass sich die 15 22 aufgezählten Herrscher sämtlich in der Zeit des Simon nachweisen lassen, so ergab sich der Name des Demetrius aus dem Zusammenhang von selbst. Die übrigen Namen (Attalus,

Länder und Inseln, über welche das Judentum sich ausgebreitet hat.[1]) In ähnlicher Weise orientiert das bekannte Völkerverzeichnis Apg. 2 9—11 über die Diaspora des Judentums. Auch sonst gibt die Apostelgeschichte in der gesamten Schilderung der Missionsreisen des Paulus ein zutreffendes und lehrreiches Bild von der Macht und Ausdehnung der jüdischen Religionsgemeinschaft. Und dasselbe Bild zeichnet uns am Ende des ersten Jahrhunderts Josephus.[2])

Die einzelnen Etappen jenes mächtigen Anschwellens lassen sich nur schwer und mühsam festlegen. Erst unter den Nachfolgern Antiochus IV., also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und nicht früher, scheinen nach Jos. B. VII 43 die Juden in Antiochia genügenden Schutz zur Koloniengründung bekommen zu haben, (Jos. VII 44 macht daraus gleich die Nachricht, dass sie damals dort das Bürgerrecht erhalten haben). Auch aus I. Makk. 11 41 ff. scheint sich zu ergeben, „dass es noch im Jahre 145 in Antiochia keine andern Juden gab, als die 3000 Mann, welche Jonathan auf Bitten des Königs Demetrius dorthin gesandt hatte." Wellhausen J. J. G. 241. Die jüdische Bevölkerung war dort später sehr zahlreich. Man wird annehmen dürfen, dass sie erst um dieselbe Zeit oder noch später sich über Kleinasien verbreitete. In Ciceros Rede pro Flacco c. 28 (59 a. Ch.) wird erwähnt, dass Flaccus die Tempelgelder der jüdischen Gemeinden von Apamea, Laodicea, Adramyttium, Pergamum von teilweise nicht unbeträchtlichem Umfange konfisziert habe. In der Sammlung von Aktenstücken, welche Josephus A. XIV 225 ff. überliefert hat, finden wir Akten der Stadtgemeinden von Sardes, Ephesus, Tralles, Milet, Halikarnassus, Laodicea (die meisten aus der Zeit Cäsars), in welchen den dortigen Judengemeinden bedeutende Vergünstigungen gewährt werden. Andere Aktenstücke aus der Zeit des Augustus von teilweise denselben Gemeinden: Josephus A. XVI 62 ff. Zahlreiche Belege für die Existenz jüdischer Gemeinden in Kleinasien bietet wieder die Apostelgeschichte. Es mag erwähnt werden, dass Paulus aus Tarsus in Cilicien, Aquila aus Pontus stammte. Ant. XIV 247—255 findet sich ein Volksbeschluss der Pergamener, der eine Freundschaftserklärung für den Hohenpriester Hyrkan (II.)[3]) und sein

Ariarathes, Arsaces) aber sind Gentilnamen der betreffenden Königsgeschlechter und konnten von dem Überarbeiter des ersten Makkabäerbuches leicht auf eigne Hand zusammengetragen werden. Die Liste der Städte und Provinzen aber ist dann höchstens lehrreich für die Ausbreitung des Judentums nach 47 a. Chr. (vgl. auch die Vermutung Willrichs, Judaica 77 f., dass eine Reihe dieser Städte als Reisestationen der Gesandten zwischen Rom und Jerusalem in Betracht kamen).

1) Es fällt auf, dass Philo von den Westgegenden des römischen Reiches nicht redet. Er nennt nicht Italien (Rom), nicht einmal die Cyrenaica. — Ob in dieser Zeit in Spanien und Gallien eine beträchtliche jüdische Diaspora existiert habe, lässt sich nicht feststellen.

2) Vgl. B. II 398; VII 43 ff.

3) Nach Schürers Vermutung (III 11) ist Hyrkan II. gemeint und in das Psephisma irrtümlich ein Senatskonsult aus der Zeit Hyrkans I. eingesprengt.

Volk enthält und die Freundschaft zwischen den Juden und Pergamenern in die Zeit Abrahams zurückdatiert. Demnach darf man sagen, dass das Judentum sich wahrscheinlich in dem Jahrhundert 150—50 in sämtlichen wichtigeren Städten Kleinasiens und der Inseln angesiedelt hat. — In Cyrene, wohin sie von Ägypten aus eindrangen, werden zu Sullas Zeit (85 a. Chr.) die Juden als eine von den vier Bevölkerungsklassen aufgeführt. Jos. A. XIV 115. In Griechenland werden die jüdischen Ansiedlungen wohl noch etwas später als in Kleinasien (und Cyrene) erfolgt sein. Wenn in zwei inschriftlichen Urkunden aus dem zweiten Jahrhundert aus Delphi zwei jüdischen Sklaven die Freiheit gegeben wird, so findet das seine Erklärung in den Makkabäerkämpfen der ersten Zeit. Jüdische Gefangene werden damals weithin als Sklaven verkauft sein (Schürer III 27). Von einer jüdischen Diaspora kann noch keine Rede sein. Auf dem Festlande scheint Sparta eine der ersten Städte mit jüdischer Diaspora zu sein. Ein wie es scheint echter Brief der Spartiaten an die Juden, der wahrscheinlich mit dem oben erwähnten Aktenstück I. Mk. 15 15—24 in die Zeit Hyrkans II. gehört, ist I. Mk. 14 20—23 erhalten. Solche Freundschaftsbezeugungen finden ihren einzigen Erklärungsgrund in der Annahme einer beträchtlichen jüdischen Diaspora am betreffenden Ort. Sparta ist übrigens neben Sikyon die einzige Stadt Griechenlands in der Liste I. Mk. 15 23. Ebenso wie das Aktenstück der Spartiaten ist das der Athener, Jos. A. XIV 149 ff., zu beurteilen. Wenn wir von Schenkungen des Herodes an andere griechische Städte hören, so werden wir daraus denselben Schluss ziehen dürfen. Philo zählt in dem oben erwähnten Schreiben des Agrippa fast sämtliche bedeutendere Gebiete Griechenlands als von Juden bewohnt auf. Judenschaften in Philippi, Thessalonich, Beroea (Athen), Korinth setzt die Apostelgeschichte voraus. — Für die Verbreitung des Judentums auf den griechischen Inseln sind die Zeugnisse spärlich. Wenn nach Strabo (bei Josephus A. XIV 112) die ägyptischen (?) Juden auf der Insel Kos ihr Geld zu Mithridates Zeit (88) deponiert hatten, so gab es damals dort sicher eine jüdische Gemeinde. Vgl. ferner Jos. A. XIII 287 (Cypern), XIV 213 ff. (Paros, Delos), XIV 231 f. (Delos), XIV 233 (Kos), XVII 327. B. VII 103 (Melos); Philo Leg. ad. Cajum 36 M. II 587 (Euböa, Cypern, Kreta), auch I. Mk. 15 23 (Delos, Samos, Kos, Cypern, Gortyna auf Kreta). Vgl. Schürer III 27. Anm. 68. 69. In Italien vor allem in Rom datiert der Aufschwung der Diaspora sicher von der Fortführung zahlreicher jüdischer Gefangener nach der Einnahme von Jerusalem (63 a. Chr.) durch Pompejus. Allerdings muss der Beginn der jüdischen Gemeinde in Rom früher angesetzt werden. Jene Juden freilich, welche unter dem Konsulat der M. Popilius Länas und L. Calpurnius Piso 139 (nach Valerius Maximus I 3 2) ausgetrieben wurden, weil sie Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant, werden schwerlich viel mehr als eine Bande religiöser Gaukler und Betrüger gewesen sein, die mit dem echten Judentum nichts zu tun hatten. Aber als Cicero seine Rede pro Flacco hielt (59), umstand eine zahlreiche Judenschaft die Tribüne, und in derselben Rede (c. 28) erwähnt Cicero bereits eine Sendung von Tempelgeldern aus Italien nach Jerusalem. Bei den freundschaftlichen Beziehungen der Juden zu Rom

mag sich bereits vor dem Beginn des ersten Jahrhunderts eine Judenschaft in Rom niedergelassen haben. Als im Jahr 4 a. Chr. gelegentlich des Streites um die Erbschaft des Herodes eine jüdische Gesandtschaft nach Rom kam, soll sich ein Zug von 8000 Juden ihr angeschlossen haben. Josephus A. XVII 300. In der Zeit der ersten Kaiser scheint die römische Diaspora mächtig emporgeblüht zu sein. Von ihrem Quartier in Trastevere dehnte sie sich allmählich über verschiedene Stadtteile Roms aus. Schürer III 35 f. Über die Juden in Italien vgl. Schürer III 37 f.

In den alten Stammländern der jüdischen Diaspora, in Babylon und Ägypten, blieb das Judentum natürlich in der Entwicklung nicht zurück. An Zahl, Einfluss und Macht kam keine andere jüdische Diaspora der ägyptischen gleich. Die Einwanderung der Juden, die, wie wir sahen, mit dem dritten Jahrhundert begann, scheint unter Ptolemäus VI., Philometor infolge der Flucht des letzten rechtmässigen vormakkabäischen Hohenpriesters Onias IV. (oder III.) ganz wesentlich verstärkt zu sein. Es kam in dieser Zeit bekanntlich auch zu jener merkwürdigen Gegengründung des Tempels von Leontopolis. Schürer III 97—99. Wenn unter dem Regiment der dritten Kleopatra in den letzten Dezennien des zweiten Jahrhunderts zwei Juden, Ananias und Chelkias, die höchsten Stellen im ägyptischen Heere bekleideten, so hat das natürlich die Lage des Judentums wesentlich gehoben. So beurteilt denn Strabo (Josephus A. XIV 115—118) die beiden Länder Ägypten und die Cyrenaica als die Judenländer κατ' ἐξοχήν. Er berichtet weiter, dass die Juden in Ägypten Niederlassungen besässen, dass sie einen beträchtlichen Teil von Alexandrien bewohnten, und dass an ihrer Spitze ein eigener Ethnarch mit ausgedehnten Befugnissen stände. Philo, in Flaccum 6. M. II 523, schätzt die Zahl der ägyptischen Juden auf eine Million. Von den fünf Stadtteilen Alexandrias sollen nach ihm zwei vorwiegend von Juden bewohnt gewesen sein (in Flaccum 8. M. II 525). Nach der Verfolgung unter Caligula bestätigte der Kaiser Claudius den alexandrinischen Juden ihre Rechte, namentlich auch die Wahl eines eigenen Ethnarchen. Josephus A. XIX 280—285. Von ihren Sitzen in der babylonischen Landschaft scheinen sich die Juden im Laufe der Zeit weithin ausgedehnt zu haben. Bei der Gelegenheit der Flucht Hyrkans II. in diese Gegenden wird von Josephus erwähnt, dass hier damals bereits Zehntausende von Juden wohnten. A. XV 39. Einen Eindruck von dem Einfluss und Umfang der jüdischen Bevölkerung gibt auch die von Josephus tradierte Geschichte von den beiden jüdischen Bandenführern Asinäus und Aniläus. A. XVIII 310—379. Vgl. zu allem Gesagten den Abschnitt über die jüdische Diaspora Schürer III 2—38 und die schon genannten Untersuchungen von Willrich (Juden und Griechen 1—63. 126—171. Judaica 40—130).

IV. Und diese ganze weit über die Oikumene verbreitete, sicher nach Millionen zählende[1]) Masse der Juden lernte sich mehr und

1) Zur Statistik vgl. Harnack Mission u. Ausbreitung d. Christent.[2] 1906, 1—15.

mehr als eine eng zusammengehörige Einheit fühlen, deren Macht und Zauber sich doch nur verhältnismässig wenige entzogen.[1] Philo betont es zwar mit allem Nachdruck (in Flaccum 7): „die Länder, die sie von Vätern, Grossvätern, Urgrossvätern und entfernteren Ahnen her zum Wohnsitz bekommen haben, achten sie als ihr Vaterland". Aber unmittelbar vorher heisst es: „Sie halten die heilige Stadt, in welcher der Tempel des höchsten Gottes steht, für ihre Metropole". Der volksmässige Zusammenhang ist vollkommen gelockert, selbst eine gemeinsame Sprache ist nicht mehr vorhanden, und dennoch, auch zum Staunen der Aussenwelt, bildet das Judentum eine geistige Einheit. Diese Besonderheit des jüdischen Volkes empfand Josephus, wenn er davon redet, dass die Verfassung des Judentums weder Monarchie, noch Oligarchie, noch Demokratie, sondern Theokratie sei. Ap. II 164—165. Bis zu einem gewissen Grade hat er recht: mit diesem späteren Judentum tritt eine neue Erscheinung in die Geschichte der Völker und Religionen ein: die nationale Religion entwickelt sich zur „Kirche".[2] — Mannigfach und stark waren die Bande, welche die jüdische Diaspora mit dem Mutterlande fest zusammenknüpften. Sehen wir zunächst auf die äussere Organisation, so sind hier vor allem fünf Dinge zu nennen: die regelmässige Ablieferung der Tempelsteuer, die Wallfahrten nach Jerusalem, der synagogale allsabbatliche Gottesdienst, die Regelung des Festkalenders und die organisierte Kommunikation zwischen Jerusalem und der Diaspora.

Die Ablieferung der Tempelsteuer aus der gesamten jüdischen Diaspora war mindestens schon mit dem Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts organisiert. Das zeigt uns Ciceros oben erwähnte Rede pro Flacco c. 28, sowie jene von Josephus (A. XIV 223 ff. XVI 162 ff.) tradierten Aktenstücke, aus denen hervorgeht, wie in einer ganzen Reihe hellenistischer Kommunen in der Zeit Cäsars dieses Recht der Abführung der Tempelsteuer in heissem Kampf erstritten wurde (Schürer III 100). Näheres über die Organisation dieser Steuer teilt Philo de mon. II 3. M. II 224 mit. „Es ist nämlich verordnet, dass alle vom zwanzigsten Jahre ab, jährlich Abgaben entrichten. . . . Fast in jeder Stadt ist eine Kasse für die heiligen

1) Dass Juden vollständig vom jüdischen Glauben abfielen, wie der Neffe Philos, Tiberius Alexander (46?—48 Statthalter von Palästina), wird doch nur ausnahmsweise vorgekommen sein.

2) Interessant ist auch der Vergleich, den Josephus zwischen dem Judentum und den hellenischen Mysterienvereinen zieht. Vgl. Ap. II 188: ὥσπερ δὲ τελετῆς τινος τῆς ὅλης πολιτείας οἰκονομουμένης. Die heidnischen Mysterienreligionen sind in der Tat die der jüdischen „Kirche" am nächsten kommenden Religionen.

Gelder, bei welcher man zu erscheinen und die Abgaben zu entrichten pflegt. Und zu bestimmten Zeiten werden Männer nach der Herkunft des Geschlechts mit Überbringung der Gelder betraut". Ungeheure Reichtümer sammelten sich auf diese Weise im Tempel. Joseph. A. XIV 110. — Ferner gewann Jerusalem damals für die Diaspora eine Bedeutung als Wallfahrtsstätte, wie später Mekka für den Islam und das christliche Jerusalem für die Kreuzfahrer. Wie gerade bei den Wallfahrten das Judentum sich seiner Gemeinschaft in gehobener und begeisterter Stimmung bewusst wurde, zeigen die Wallfahrtslieder Ps. 84. 95. 122. 132. „Denn Zehntausende strömen von Zehntausenden von Städten teils zu Lande, teils zu Wasser von Ost und West und Nord und Süd bei jedem Fest ins Heiligtum wie zu einer gemeinsamen Einfahrt und einem sicheren Hafen des vielgeschäftigen und wirren Lebens. Sie suchen Aufheiterung zu finden und, von den Sorgen, von denen sie von früher Jugend an gebunden und bedrückt werden, befreit, eine Weile aufzuatmen und in heiterem Frohsinn zu verweilen; und von lieblichen Hoffnungen erfüllt, ergeben sie sich der so notwendigen Ruhe." . . . . Philo de Mon. II 1. M. II 223, vgl. Josephus A. IV 203 f. Das bekannteste Bild einer solchen Festversammlung entwirft das zweite Kap. der Apostelgeschichte. Wenn Josephus angibt, dass sich in Jerusalem bei einer solchen Festversammlung 2 700 000 Menschen einzufinden pflegten (B, VI 423—426), so ist das freilich eine ungeheure Übertreibung. — Über den allsabbatlichen synagogalen Gottesdienst wird Genaueres weiter unten geredet werden. Hier sei unter vielen andern Stellen nur auf Apg. 15 21 verwiesen. „Denn Moses hat seit alten Zeiten in jeder Stadt seine Verkündiger und wird in den Synagogen jeden Sabbat verlesen." Auch die übrigen jüdischen Festtage wurden, soweit das fern vom Tempel möglich war, von der Judenschaft in der Diaspora gefeiert. Schürer III 95 f. Zu dem Zwecke musste noch von Jerusalem aus der Jahreskalender durch rechtzeitige Einschiebung des Schaltmonats geregelt werden. Schürer I 750. [Anders urteilt freilich Schwartz, jüd. u. christl. Ostertafeln. A. G. G. W.; N. F. VIII 6. 138—150. Doch scheinen seine Vermutungen mir nicht gesichert zu sein.] Die Kommunikation zwischen Jerusalem und der Diaspora war daher eine sehr rege. Gesandte aus der Diaspora, die mit der Abgabe der Tempelgelder betraut waren, strömten alljährlich nach Jerusalem. Sicher wird auch das jüdische Synedrium seine geregelte Verbindung mit der Diaspora gehabt haben, wie sich in der späteren Zeit des Rabbinats nachweisen lässt; vgl. Apg. 28 20 f.

Und als eine geschlossene geistige Einheit tritt nun diese neu aufstrebende geistige Grossmacht dem Leben der Völker und namentlich der hellenischen Kulturwelt gegenüber. Man beginnt sich dem Hellenentum geistig ebenbürtig, ja überlegen zu fühlen. Man weiss sich im Besitz einer besseren Erkenntnis, des Glaubens an den einen Gott, und einer überlegenen Sittlichkeit und schaut mitleidig und verächtlich auf den Aberglauben und das Lasterleben der Völker herab. Welch ein Hochgefühl und eine trium-

phierende Sicherheit atmen bereits einige Dezennien nach dem Befreiungskampf der Makkabäer die Verse des dritten Sibyllenbuches! Der griechischen Kulturwelt gegenüber liefert man den Beweis für das viel grössere und ehrwürdigere Alter der jüdischen Weisheit. Man suchte ihn rein wissenschaftlich zu führen, man stützte sich dabei auf griechische Chronographie und fand in den genealogischen Zahlen des Alten Testaments ein willkommenes Mittel, das Alter des Volkes zu berechnen. Die Zahlen, die man hier fand, genügten völlig, um die griechischen Ansprüche auf alte Weisheit aus dem Felde zu schlagen. So entstanden die ersten Ansätze einer Weltchronographie.[1]) Gegenüber der Verworrenheit der „Meinungen" griechischer Philosophie und der wilden Mannigfaltigkeit und Torheit des heidnischen Glaubens wies man mit Stolz auf die Einheitlichkeit, Geschlossenheit und Festigkeit des jüdischen Glaubens hin. Mit der Zeit wird man kühner. Hatte noch Ps.-Hecatäus sich mit der Tatsache, dass von älteren griechischen Schriftstellern niemand die jüdischen Schriften citiere oder erwähne, durch die Fabel abzufinden gewusst, dass die jüdischen Schriften heilige Geheimschriften seien und die Profanschriftsteller, welche dieses Geheimnis zu entweihen versucht hätten, dafür von der Gottheit bestraft seien,[2]) so wies dieser Fälscher selbst den neuen Weg. Man erfand schlankweg neue Schriften. Griechischen Historikern schob man Ausführungen über das jüdische Volk unter. Unter Benutzung griechischer Gnomologien und Florilegien (s. o. S. 27 f.) stellte man Aussprüche griechischer Dichter (und Philosophen) zusammen, welche für den jüdischen Glauben zeugten, und mischte mit wenig Echtem eine Menge von frechen Fälschungen. Homer und Orpheus, Hesiod und Pindar, Sophokles, Äschylus, Euripides u. a. wurden Zeugen der Wahrheit. Die griechische Bibelübersetzung umgab man mit sagenhaftem Nimbus. Der König Ptolemäus Philadelphus selbst hatte es sich viel kosten lassen, diese kostbare Perle für seine Bibliothek zu erwerben. Der berühmte Bibliothekar Demetrius hatte die Übersetzung veranlasst. Und immer kecker wurde das Verfahren. Man fasste den Mut zu der Behauptung, dass die höchsten Autoritäten der griechischen

1) Mit der Bearbeitung der jüdischen Chronologie beginnen Demetrius und Eupolemus. Eine auf Grund des Altersbeweises geführte Apologetik liegt bei Josephus Ap. I 69 ff. vor. Sie wird älter sein als Josephus. Aus jüdischen Quellen scheint auch vielfach die spätere christliche Apologetik und Weltchronographie (Tatian, Clemens Al., Julius Africanus etc.) geschöpft zu haben.

2) Aristeas § 31 zu vgl. mit § 312—316.

Philosophie: Heraklit, Pythagoras, Plato und andere Schüler des Moses seien. Die griechische Überlieferung hatte ja schon lange ihre eigenen Philosophen als Schüler des Orients hingestellt. Auf Reisen nach dem Osten sollten sie sich die altersgraue Weisheit der Orientalen, der Chaldäer, eines Zoroaster angeeignet haben. An Moses und das Judentum hatte man dabei nicht gedacht. Aber den jüdischen Literaten wurde es leicht, die griechische Fabel fortzuspinnen. Zögernd beschreitet hier und da Philo diesen Weg. Bei dem unter Aristobuls Namen schreibenden „Philosophen" wird die Abhängigkeit der griechischen Philosophen vom Judentum bereits als Dogma vorgetragen (s. o. S. 30 f.). Diese Auseinandersetzung mit dem Können und der Weisheit der umgebenden Welt vollzog sich natürlich wesentlich in der Diaspora. Aber auch an dem palästinensischen Judentum können alle diese Tatsachen nicht spurlos vorüber gegangen sein. Wenn alljährlich die reichen Tempelsteuern und Tempelgelder nach Jerusalem flossen, wenn zu den Festen eine ungeheure Menschenmenge nach Jerusalem zusammenströmte, so musste auch hier das Gefühl entstehen und wachsen, dass das Judentum eine Weltmacht sei, — mochte man auch im ganzen misstrauisch auf die Diaspora sein. Und in gewissen Grenzen lassen sich dieselben Erscheinungen der Auseinandersetzung mit der Aussenwelt, ihrem Können und ihrer Weisheit auch hier nachweisen. Ein Beweis ist die spätere palästinensische Tradition über die Patriarchenzeit, namentlich über Henoch und Abraham. Henoch gilt schon in der Tradition des zweiten Jahrhunderts als der Erfinder der Astronomie und der Träger des Wissens um alle geheimnisvollen Dinge auf Erden und im Himmel. Das Weltwissen, das dem palästinensischen Juden am meisten imponierte, war zwar nicht die griechische Philosophie, sondern die eben damals mächtig nach Westen dringende babylonische Astronomie und Astrologie. So entsteht die Behauptung, dass Henoch die Chaldäer in der Astronomie belehrt, dass Abraham diese dann den Ägyptern und Phöniziern (den Lehrern der Griechen!) mitgeteilt habe.[1]) Umgekehrt behauptete man auch, dass jenes chaldäische Wissen dämonisch sei, die geheime Weisheit, welche die gefallenen Engel den Menschen lehrten.[2]) Den orientalisch-griechischen Fabeln von Reisen

1) Eupolemus b. Euseb. Praep. Ev. IX 17, wahrscheinlich nach Eupolemus auch Josephus A. I 166—168.

2) Vgl. bereits Jub. 8 1 ff. Kenan der Sohn Arpachsads findet die geheimnisvolle Lehre der Wächter. Arpachsad ist der Ahnherr der Chaldäer.

berühmter Helden über die ganze Erde und den geheimnisvollen Dingen, die diese in fernen Ländern geschaut, stellte man noch fabelhaftere Reisen des jüdischen Helden entgegen (vgl. die Henochbücher). Vor allem schmückte man auch die Tradition über Abraham weiter aus. Man wusste genau zu erzählen, wie Abraham in uralter Zeit sich über den heidnischen Glauben seiner Umgebung und über die astrologische Weisheit zum Glauben an einen Gott erhoben habe und so der erste Vertreter uralter Glaubensweisheit geworden sei.[1]) Ja man kann verfolgen, wie das alexandrinische Judentum von dieser Apologetik des palästinensischen Judentums ausgegangen ist und nun dieselbe Methode in der Auseinandersetzung mit dem Griechentum in einer allerdings viel ernsthafteren und weniger naiven Weise fortsetzte.[2]) Philo folgt offenbar zum Teil schon palästinensischer Haggada, wenn er den Lebensgang des weisen Philosophen Abraham als eine Auseinandersetzung erst mit der chaldäischen, dann mit der griechischen Weisheit auffasst. — Man darf behaupten, dass die Juden in den letzten Verzweiflungskampf mit den Römern auch durch das Gefühl hineingetrieben sind, dass ihre über den ganzen Erdboden zerstreute und dennoch zu einer Einheit verbundene Gemeinschaft eben eine Weltmacht sei, imstande, wenn Gottes Hülfe hinzukomme, auch dem römischen Imperium zu trotzen.[3]) „Wenn aber Du Dich mit Stolz Jude nennst und auf dem Gesetz ausruhest und Dich Gottes rühmst und den (seinen) Willen erkennst und vom Gesetze gelehrt sittliches Urteil besitzest und den Mut hast Blindenführer zu sein, ein Licht für die in der Finsternis, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen, im Besitz der leibhaftigen Wahrheit und Erkenntnis im Gesetz," — in diesen Worten hat Paulus meisterhaft die Stimmung des Judentums überhaupt gezeichnet.

---

1) Jubil. 12 15 ff. Apok. Abr. 1—8. Josephus A. I. 155—157.

2) Ich erinnere an die Behandlung des Lebens Abrahams bei den von Alexander Polyhistor gesammelten Schriftstellern, bei Eupolemus, Cleodemus Malchus (auch bei dem Samaritaner Thallus, Schürer III 368 f.), auch an die höchst merkwürdige und stark synkretistische Darstellung des Lebens des Moses bei Artapanus. Die Bemühungen, die jüdischen Helden als Lehrer der orientalischen, chaldäischen, phönizischen und ägyptischen Weisheit hinzustellen, sind älter als die Versuche, die Abhängigkeit der griechischen Weisheit von der jüdischen zu behaupten.

3) Vgl. die Rede des Agrippa: Josephus B. II 345—404, die sich gegen diese Stimmung wendet.

V. Dem entspricht nun auch die Stellung der Aussenwelt zum Judentum. Mindestens seit Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts wird das Judentum ein Problem für die Aussenwelt: der Antisemitismus[1]) erwacht. Man beginnt das Judentum als einen Fremdkörper innerhalb der römisch-griechischen Welt zu empfinden. Dieses Volk, oder besser diese Religionsgemeinde in ihrer Starrheit und Abgeschlossenheit wird ein unheimliches Rätsel. In der Verachtung und Leidenschaft, mit der es den Götterglauben der Heiden bekämpfte,[2]) sah man nichts anderes als Atheismus.[3]) Die Starrheit, mit der es den eigenen Glauben für den alleinberechtigten hielt — ein unerhörtes Schauspiel in der damaligen Welt — seine sonderbaren Sitten wie seine tiefernste Sittlichkeit erregten den erbitterten Widerstand und den Spott der Gebildeten. Sein Reichtum, die Überlegenheit und Skrupellosigkeit im Handel, die der Jude als Orientale mitbrachte, seine Fähigkeit, die Gunst der Umstände zu benutzen, die Gönnerschaft der Grossen und Einflussreichen zu erwerben, die anschwellende Volkskraft des Judentums erregten den Hass und die wilde Leidenschaft des Pöbels. Die ersten nachweisbaren namhaften Antisemiten tauchen am Ende des zweiten und in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts auf. Es sind der Stoiker Posidonius von Apamea[4]) und der Rhetor Apollonius Molon. Dessen Schüler Cicero zeigt in der Rede pro Flacco eine entschieden antisemitische Stimmung. — In der elementaren Wucht einer Volksbewegung brach sich die antijüdische Stimmung zunächst in dem bedeutendsten Zentrum der jüdischen Diaspora in Alexandria Bahn.[5]) Unter der Regierung

1) Vgl. jetzt F. Stähelin, d. Antisemitismus d. Altertums. Basel 1905.

2) Vgl. die Warnung Philos de Monarchia I. 7. M. II 219.

3) Für den Monotheismus des Judentums und seine Bekämpfung des Polytheismus haben die griechischen und römischen Schriftsteller häufig bei aller Aufgeklärtheit ihrerseits gar kein Verständnis. Schon Hecatäus (b. Diodor. XL 3. Reinach 16) behauptet, dass die Juden den Himmel anbeten. Vgl. Strabo XVI 2 35 (Reinach 99). Für Horaz, Sat. I 5. 101—103 (Reinach 245) ist der Gott der Juden „deus tristis", Petronius (Fragm. 37. Bücheler, Reinach 266) spricht von den hohen Ohren des Himmels, welche die Juden anrufen. Juvenal Sat. XIV 97 (Reinach 292): nil praeter nubes et caeli numen adorant. Auch Tacitus Hist. V 5 spricht ohne Verständnis vom Monotheismus des Judentums. Vgl. Dio Cassius XXVII 15 1 (Reinach 179) „τοῦ σφετέρου θεοῦ ὅστις ποτὲ οὗτός ἐστιν". Vgl. Schürer III 105.

4) Er schrieb sein Geschichtswerk nach 86 a. Chr. (Reinach 56).

5) Hier pflegte man vor allem die verleumderische Erzählung vom

des wütenden Judengegners Caligula zündete der wahrscheinlich schon lange unter der Oberfläche glimmende Funke. Ein Führer erstand dieser Bewegung in dem berühmten Grammatiker Apion. Neben und vor ihm stand eine Reihe anderer Vertreter des literarischen Antisemitismus auf: Chäremon, Lysimachus (Damocritus). In Rom scheint seit eben der Zeit die antijüdische Stimmung die gebildete Welt ergriffen zu haben. Eine lange Reihe namhafter und teilweise erbitterter Gegner des Judentums lässt sich für die zweite Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts [1]) nachweisen: Seneca, Persius, Quintilian, Statius, Juvenal, — die Reihe schliesst Tacitus. [2]) Seine Polemik gegen das Judentum gehört zu dem Bittersten und Fulminantesten, das er je geschrieben. Und wie die antisemitische Leidenschaft im Volke namentlich in der Masse der Bevölkerung der grossen Städte wurzelte, das beweisen die allgemeinen Judenmassakres beim Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges.

VI. So entstand in mächtigem allmählichem Anschwellen und unter immer engerer Zusammenfassung der Kräfte, durch starke geistige, nicht mehr nationale Bande zusammengehalten, durch den Druck von aussen nur noch fester zusammengepresst, die jüdische „Kirche“ als eine Weltmacht. Und der Widerstand und die Erbitterung der gesamten Aussenwelt gegen sie beweist, dass sie eine solche war. Es kommt aber noch ein Weiteres hinzu, worin sich das Hinüberstreben des Judentums über

Auszug der Juden aus Ägypten und schmückte sie mit immer neuen Zügen aus. Hecatäus, Manetho und Ptolemäus Mendes (Reinach 87) u. a. berichten noch objektiv. Die Fabel in verschiedenen Auflagen bei Pseudo-Manetho (Jos. Ap. I 228—251), Posidonius, Apollonius Molon, Lysimachus, Chäremon, Apion, Plutarch, Trogus Pompejus, Tacitus. Texte bei Reinach S. 27—34, 57., 61, 116 f., 117—120, 125—128, 137, 252—255, 302—305. Indem man das Judenvolk mit Typhon, der bösen Gottheit der Ägypter (Gott der Hyksos), zusammenbrachte (Plutarch de Is. et Osir. c. 31. vgl. Tacitus Hist. V, 3), entstand wohl die Verleumdung vom Eselkult der Juden, überliefert vielleicht von Apollonius Molon (Jos. Ap. II 79); Posidonius bei Diodor XXXIV Fr. 1; Apion (Jos. Ap. II 80 ff.); Mnaseas v. Patara ib. II 112 ff.; Damocritus (Reinach 121); Plutarch, Quaest. Conv. IV 5 2; Tacitus Hist. V. 4. Damit hat sich dann schon in ältester Zeit der Vorwurf des Ritualmordes verbunden, so bei Apion und Damocritus: Schürer III 104 ff.

1) In der augusteischen Zeit war der Antisemitismus nicht hoffähig. Diodor, Strabo, Trogus Pompejus, zeigen keine derartige Stimmung. Strabo gibt sogar einen merkwürdig günstigen Bericht. Horaz spottet nur einmal über jüdische Proselytenmacherei.

2) S. die Texte bei Reinach 262 ff.

die Grenzen der Nation erst recht eigentlich vollendet: eine mächtige Propaganda, eine Weltmission.

In dieser Erscheinung kommt die Tendenz des Judentums auf Universalismus zu ihrem klarsten und deutlichsten Ausdruck. Von einer wirklichen Propaganda oder gar einer Weltmission des Judentums finden wir in der unmittelbar vorhergehenden Epoche noch geringe Spuren. Eine scheinbare Ausnahme muss allerdings zugestanden werden. In dem kleinen Bezirk der jüdischen Tempelprovinz hat die jüdische Gemeinde offenbar eine energische Propaganda betrieben. Nicht allein haben die aus der Verbannung Zurückkehrenden es fertig gebracht, aus der im Lande ansässig gebliebenen, halb dem Heidentum verfallenen jüdischen Bevölkerung Volljuden zu machen. Auch die bis dahin nichtjüdischen südlichen Stämme der Kalebiter, Jerachmeeliter, Rekabiter, Keniter[1]) usw. hat das Judentum vollständig in sich aufgesogen. In den Jahrhunderten des nachexilischen Judentums ist jener grosse Wandel der Begriffe eingetreten, durch welchen der Ger (oder Toschab), ursprünglich der Fremde, der sich dauernd im Lande Palästina aufhält, identisch mit dem „Proselyten" im engeren Sinn, d. h. dem bekehrten Heiden wird.[2]) Die priesterliche Gesetzgebung widmet diesem „Ger" ihre besondere Aufmerksamkeit[3]) und betont in immer wiederkehrender Formel, dass der Ger dieselben kultischen Verpflichtungen wie der Israelit habe. Hier vollzieht sich in der Tat der grosse Umschwung, dass nicht mehr die Blutsgemeinschaft und Volksangehörigkeit, sondern die Religion das für die Zugehörigkeit zur Gemeinde Entscheidende wird. Dennoch kann man hier noch nicht von eigentlich universaler Tendenz reden. Vielmehr war die wirklich treibende Kraft bei dieser Entwicklung gerade der echt jüdische Partikularismus, das Bestreben, das heilige Land um den Tempel von allem heidnischen Unwesen zu reinigen und zu befreien. Dieselbe Gemeinde, die dem „Ger" ihre Arme öffnete, verschloss sich in um so strengerer Zurückhaltung den heidnischen Völkern rings umher.[4]) Dass über die Zugehörigkeit zur Gemeinde die Religionsangehörigkeit entscheide, wird, abge-

1) In den Stammbäumen I. Chron. 2 liegt diese Entwicklung abgeschlossen vor.

2) Vgl. Bertholet 155 ff.; 174. 176—178.

3) Die Stellen bei Bertholet 168—171.

4) Bertholet möchte — vielleicht mit Recht — aus der Stimmung dieser Zeit das scharfe Aufnahmeverbot der Ammoniter und Moabiter in die jüdische Gemeinde, Dt. 23 2 ff. vgl. Neh. 13 1—3, ableiten.

sehen von dem kleinen Bezirk der jüdischen Provinz, fast überall reine Theorie geblieben sein. Im ganzen und grossen deckten sich doch die Grössen jüdisches Volkstum und jüdische Religion noch immer. Wirklich universalen Tendenzen begegnen wir sehr selten.[1]) In dem Masse erst wie das Judentum, durch das erneute Anschwellen seiner Volkskraft weit über seine Grenzen hinübergetrieben, eine weltumfassende Diaspora schuf, begann es wirklich Weltpropaganda, Mission zu treiben.

Wir haben für diese Propaganda des Judentums leider nicht so viele Zeugnisse, dass sie uns gestatteten, sie im einzelnen in ihren Erfolgen — namentlich fehlen hier alle Zahlen — und in ihrer Methode zu verfolgen. Jedenfalls dürfen wir sagen, dass wir die Kraft der jüdischen Propaganda kaum hoch genug veranschlagen können.[2]) Die ungeheure Zunahme der jüdischen Diaspora in dem Jahrhundert der Makkabäerzeit bliebe unbegreiflich, wenn wir hier nur die immanente Volkskraft des Judentums in Betracht ziehen und nicht eine ganz wesentliche Ausdehnung desselben durch die Mission annehmen wollten. Die hellenisch-römische Kulturwelt war ein günstiger Boden für die Propaganda. Man war allgemein hier empfänglich geworden für die Weisheit und die Religionen, die aus dem Osten kamen. Der Osten war Modesache geworden. Und unter allen jenen Religionen gab es keine einzige, die so mächtig, so geschlossen und einheitlich erschien wie das Judentum. Ferner war für das Grunddogma des Judentums, für den Monotheismus, die Zeit reif. Die spätgriechische Philosophie hatte hier mächtig vorgearbeitet. Sie hatte in vielen von der Einheit und sittlichen Güte der Gottheit eine Ahnung erweckt. Sie hatte alles Minderwertige, Leidenschaft und Schwäche, Hass und Neid, Mord und Ehebruch längst als des Wesens der Gottheit unwürdig empfunden und sich mit dem naiven Volksglauben und der alten Überlieferung durch allegorische Umdeutungen oder die Annahme abzufinden gewusst, dass die Mächte, welche der volkstümliche Glaube verehrte, Dämonen, Mittelwesen zwischen der Gottheit und

1) Wellhausen J. J. G. 205 lässt die Propaganda bereits in der spätpersischen Zeit einsetzen. Doch vermisse ich den Beweis. Der Landstrich um Lydda wurde durch Kolonisation (s. o.) nicht durch Mission gewonnen. Doch mögen die merkwürdigen Notizen II. Chron. 30 1 ff. 11. 18 auf jüdische Mission in Palästina schon in der früheren griechischen Zeit hindeuten.

2) Zum folgenden vergleiche in erster Linie Bertholet, 179—302. (Schürer III § 31 V. 102—135 weitere Literatur ebenda S. 114 A. 41).

den Menschen seien. Die jüdische Polemik gegen die Götterwelt konnte mit den Mitteln der Stoa arbeiten. Der ethische Ernst cynischer und stoischer Popularphilosophen[1]) und Wanderprediger hatte für die weltabgewandte und sittenstrenge Ethik des Judentums die Wege gebahnt. Mit dem teils neu erwachenden, teils in dieser Periode sich weiter ausbildenden Gedanken vom grossen Weltgericht und dem Weltende auf der einen, von der individuellen Vergeltung nach dem Tode auf der andern Seite fand das Judentum willig Gehör. Von den Orphikern und von Plato und dessen Anhängern waren die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode längst bis ins einzelne ausgebildet. Bei der Verkündigung vom grossen Gericht und Weltuntergang — einem für das echte Hellenentum allerdings unmöglichen Glauben — kam bis zu einem gewissen Grade die Stoa zur Hülfe. Und es war bei aller Verwandtschaft doch mehr als Philosophie und etwas Andersartiges, was das Judentum brachte. Es war Glaube und geoffenbarte Wahrheit, eine feste Gewissheit ohne den ewigen Widerspruch und den ständigen Zweifel der Schulen, es war Religion und endlich eine feste Gemeinschaft, viel fester als die fluktuierenden Konventikel der Philosophenschulen und mindestens ebenso bedeutend und mächtig als die angesehensten sonstigen orientalischen Mysterienkulte.[2]) Mit manchen Hindernissen war freilich die jüdische Propaganda belastet. Stärker als die aller andern Religionen war die Exklusivität des Judentums, stärker auch als andere orientalischen Religionen war der Charakter des Volkstums dem Judentum aufgeprägt. Die jüdischen Gemeinden in der Diaspora waren ein Mittelding von Fremdenkolonie und Religionsgemeinschaft,[3]) auch der Name συναγωγή und ἔθνος Ἰουδαίων schwankt. Wer ein Diener der Isis und des Serapis, oder des Jupiter Sabazius, der grossen kleinasiatischen Mutter und des Attis, oder später des Mithras wurde, blieb doch Römer oder Grieche; wer wirklich zur jüdischen Religion übertrat, wurde Jude. Ferner hatte das Judentum so manche Bräuche — vor allem die Beschneidung, die Sabbatfeier, das Vermeiden von Schweinefleisch — die von vornherein dem Spott der gebildeten Welt verfielen. — Und doch, das Fremdartige

1) Vgl. P. Wendland, Philo und die stoisch-kynische Diatribe. Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rel. Berlin 1895.

2) Vgl. die kurze Übersicht bei Schürer III 109—113. Dort auch die weitere Literatur.

3) Vgl. den Abschnitt über die innere Organisation und die staatsrechtliche Stellung der jüdischen Gemeinden bei Schürer III § 31. II. 38—78.

zog auch wieder an. Und sehr klug wusste das Judentum bei seiner Propaganda in Apologetik und Polemik die Seite welche den Gebildeten der hellenistischen Kulturwelt imponieren konnte, hervortreten zu lassen. Wo man nicht alles erreichen konnte, war man mit wenigem und oft recht wenigem zufrieden. Wenn in der ersten Generation der Bruch mit dem Heidentum und der Übertritt nicht vollständig erfolgte,[1]) so wartete man auf die zweite und dritte. Man lernte jetzt auf die Hauptsachen achten und sie voranstellen. Und bei alledem blieb man sich selbst treu. Das Judentum selbst gab prinzipiell nichts von seinen Eigentümlichkeiten und Gesetzesvorschriften preis, aber in der Praxis war man in den meisten Fällen milde. Man hiess jegliche Annäherung an das Judentum willkommen, man öffnete die Tore der Synagoge weit.[2]) Ganz ohne Skrupeln scheint man in der Diaspora den Heiden die Teilnahme am synagogalen Gottesdienst gestattet zu haben. Vor der Freude an der Propaganda schwand alle Tendenz der Exklusivität und die Scheu der Berührung mit dem Heidentum (Agp. 13 44 u. ö.), und in verschiedensten Graden der Annäherung sammelten sich solche, „die den Herrn fürchteten", um die einzelnen jüdischen Gemeinden.

Eine energische Missionsstimmung atmet bereits die dritte jüdische Sibylle; sie ist ein Bussruf an das Hellenentum zur Bekehrung aus Anlass des furchtbaren Strafgerichts, das durch die Römer über jenes gekommen ist (Zerstörung von Korinth). Die Sibylle erhofft eine Zeit, in der grosser Friede auf der ganzen Erde herrschen wird und der „Unsterbliche" ein gemeinsames Gesetz den Menschen auf Erden geben wird (III 744—761 vgl. 616 ff. 806 f.). Die meisten jüdisch-hellenistischen Schriften haben apologetische (Hecatäus, Ps.-Aristobul, Ps.-Aristeas, II. IV. Mk., Eupolemus, Artapanus) oder polemische (III. Mk., Bel u. Drache zu Babel, Br. d. Jerem., Zus. z. Esth., Sapientia etc.) Tendenz. Einer unsrer Hauptzeugen für eine mächtige jüdische Propaganda ist Philo. Er hält es für einen besonderen Vorzug des jüdischen Gesetzes, dass, während alle andern Gesetze einen national beschränkten Geltungskreis haben, dieses an den Schranken der Nation seine Grenzen nicht findet. „Denn alle zieht es heran und bekehrt es, Barbaren und Hellenen, Bewohner des Festlandes und der Inseln, Völker in Ost und West, Europa, Asien, die ganze bewohnte Welt von einem Ende zum andern." Vit. Mos. II § 20 M. II 137 (vgl. das

1) Juvenal, Sat. XIV 96 ff. höhnt darüber, wie der Sohn es im Judaismus schon viel weiter bringt, wenn der Vater die ersten Schritte getan hat.

2) Beispiele einer weiteren und engeren Praxis sind die beiden Juden, die bei der Bekehrung des Königs Monobazus eine Rolle spielten. Josephus A. XX 7 ff.

ganze Stück § 17 ff.). Und an zahlreichen Stellen[1]) spricht er von den Proselyten (προσήλυτοι, ἐπηλύται, ἐπήλυδες). Sie sind ihm eine besondere Klasse im Judentum, über deren Rechte und Vorzüge und völlige Gleichberechtigung er gern spricht. Einige Dezennien später haben wir ein Zeugnis von heidnischer Seite, die berühmten Worte des Seneca: Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo valuit, ut per omnes jam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt (bei Augustin de civitate Dei VI 11).[2]) Besonders wertvoll ist hier das Zeugnis der Apostelgeschichte. Wohin Paulus auf seinen Missionsreisen kommt, fast überall findet er bei den jüdischen Gemeinden auch einen Kreis von heidnischen Religionsgenossen (σεβόμενοι τὸν θεόν, προσήλυτοι, φοβούμενοι τὸν θεόν).[3]) Und wo wir Genaueres von den Missionserfolgen hören, gewahren wir oft, dass er seine ersten Erfolge gerade in diesen Kreisen hatte. Man kann die Bedeutung der Mission des Judentums nicht hoch genug anschlagen. Sie hat dem Christentum wacker vorgearbeitet, und die geheimnisvollen Erfolge seiner Mission in einem Menschenalter begreift man nur, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr das Judentum hier den Boden gelockert und vorbereitet hatte. So scheint die grosse römische Gemeinde wesentlich aus der jüdischen Synagoge und zwar aus den diese umgebenden Proselytenkreisen entstanden zu sein (vgl. Sueton, vita Claudii 25). Das Problem des Römerbriefs löst sich am besten, wenn man als die Leser des Paulus eine im wesentlichen aus gewesenen Proselyten bestehende Gemeinde annimmt. Die engen Beziehungen zum Judentum zeigt auch der wahrscheinlich nach Rom gerichtete Hebräerbrief, vor allem der Pastor Hermae. Die Similitudo IX hat ursprünglich vom Judentum und seinen Proselyten gehandelt. Zum Schluss unserer Periode hat noch Josephus die propagandistische Kraft des Judentums hervorgehoben: „Die Massen haben bereits seit langem einen starken Eifer für unsre Religion bekommen. Und es gibt keine Stadt der Hellenen und keine Barbarenstadt, auch kein Volk, wohin nicht unsre Sitte der Sabbatfeier gedrungen ist und das Fasten und das Lichteranzünden und viele von unsern Speisegesetzen beobachtet werden.“ Ap. II 282 ff. vgl. A. XIV 110. (Ap. II 123 betont Josephus, dass viele Proselyten wieder abgefallen seien. Hatte er bereits die Erfolge des Christentums und ihre

1) De vita Mos. I § 34 ff. M. II. 86; de monarchia I 7. M. II 219 f.; de vict. offer. 10. M. II 258; de septenario 14. M. II 290 f.; de creat. princ. 6. M. II 365; de caritate 12—13. M. II 392 f.; de poenitentia 1. M. II 404 f.; de execrat. 6. M. II 433 f.; Fragm. ad Ex. 22 19 f., M. II 677; sämtliche Stellen übersetzt und zusammengestellt bei Bertholet 285—288.

2) Andere Zeugnisse heidnischer Schriftsteller: Horaz Sat. I 4 142 f.; Juvenal Sat XIV 96 ff. (s. o.); Tacitus Hist. V 5. Aus späterer Zeit Arrian, Epictet II 9 19—21; Dio Cassius XXXVII 17. Texte bei Reinach S. 244. 293. 307. 155. 182.

3) Apg. 13 16. 26 43. 50. 16 14. 17 4. (17). 18 7; vgl. Ap. Joh. 11 18. 19 5 (?) und das häufige Vorkommen des terminus technicus „metuens“ auf einer Reihe lateinischer Inschriften: Schürer III 123. Anm. 66.

Konsequenzen für die Propaganda des Judentums im Auge?). Eine besonders zahlreiche Proselytenschaft ist für Antiochia bezeugt Josephus B. VII 45. Besonders unter den Frauen war die jüdische Propaganda von Erfolg. Zwischen ihnen und dem Judentum stand nicht das stärkste Hindernis, die Beschneidung. Von Damaskus ist das ausdrücklich bezeugt: B. II 560 (vgl. Apg. 13 50. 17 4; die Schwindeleien, welche einige römische Juden mit der vornehmen Römerin Fulvia trieben [Josephus A. XVIII 81 f.] beweisen ebenfalls den Einfluss des Judentums auf die Frauen). Bis an Königshöfe erstreckte sich die Propaganda. Poppäa, die Gemahlin des Nero, war eine Gönnerin der Juden, vielleicht im geheimen Proselytin. Am stolzesten war man auf die Bekehrung des Königs Izates von Adiabene und seiner Mutter Helena, [denen sich fast das gesamte adiabenische Königshaus anschloss (Jos. A. XX 17—96). Die Zeit, in welche die Bekehrung fiel, geht daraus hervor, dass Helena im Jahre 44 p. Chr. zur Zeit der Hungersnot unter Claudius in Jerusalem war. Vgl. Jos. B. II 520. IV 567. V 55. 119. 147. 252. Schürer III 119.

VII. Seine Hauptkraft entfaltete natürlich der Missionsgedanke auf dem Gebiet der Diaspora des Judentums. Es erhebt sich die Frage, wie weit das palästinensische Judentum von dem Gedanken eines Berufs Israels unter den Heiden erfasst war. Die Zeugnisse und Quellen fliessen hier spärlich. Aber man wird die Wirksamkeit dieser Idee doch nicht allzugering anzuschlagen haben.

Hat auch das vormakkabäische Judentum eine Propaganda in ausgedehntem Masse nicht betrieben, so fehlen doch universalistische Gedanken und Theorien, vor allem universalistische Hoffnungen in Bezug auf die Endzeit nicht. Deutero-Jesaja konnte nicht vergessen werden. Es ist mit Recht von Bertholet hervorgehoben,[1]) wie oft in den Psalmen universalistische Gedanken vorschlagen, wie hier dem allmächtigen Gott, dem Schöpfer des Alls, nicht mehr der Jude sondern der Mensch in seiner Niedrigkeit und Armut gegenübertritt. „Jahwe ist allen gütig und sein Erbarmen geht über alle seine Werke." Ps. 145 9. „Jahwe bis an den Himmel reicht Deine Gnade, Deine Treue zu den Wolken... Die Menschenkinder lagern sich im Schatten Deiner Flügel." Ps. 36 6—8. Wieder und wieder erklingt in ihnen die Hoffnung auf endgültige Bekehrung der Heiden. Alle Enden der Erde, Völker und Könige sollen sich vor Jahwe niederwerfen und ihn fürchten. Jahwe gehört das Königtum, er ist der Erbherr über alle Heiden. Auch schon für die Gegenwart sind die Frommen sich ihres Missionsberufes bewusst. Sie „sollen unter den Menschenkindern seine gewaltigen Taten kund tun und die majestätische Hoheit seines Königtums". Ps. 145 12. Die Heiden werden aufgefordert, Gott zu loben und zu preisen. Ps. 9 12. 18 50. 48 11. 57 10. 96. 105 1. 108 4. Be-

1) Bertholet 191 f. Ps. 2 11. 22 28. 47. 66 4. 67 8. 82 8. 86 9 f. 102 16 f. 138 4. Wellhausen J. J. G. 206 verlegt einige der universalistischen Psalmen bereits in die persische Zeit: Sicheres wird sich nicht überall ausmachen lassen.

sonders lebendig vertreten die Psalmen 93, 95—100 den universalen Gedanken. „Denn ein grosser Gott ist Jahwe und ein grosser König über alle Götter." 95 3. „Daher sprecht unter den Heiden: Jahwe ward König" 96 10. Die Geschichtsschreibung der priesterlichen Gesetzgebung trägt einen universalen Zug. Gott hat Anrecht auf alle Menschen. Die Verpflichtungen, die der Bund mit Noah auferlegt, gelten allen Völkern. Im Buch Hiob herrscht das allgemein menschliche Interesse durchaus. Es wird nirgends gesagt, dass Hiob Jude sei, seine Freunde sind es sicher der Mehrzahl nach nicht. Das Jonas-Buch ist gar eine Tendenzschrift für das Recht der Heidenmission. In der Spruchweisheit treten die spezifischen Züge der israelitischen Religion und Kultur zurück. Sie bringen (c. 30) die Aussprüche einer nichtjüdischen Autorität; 31 1—9 sind einem nichtjüdischen Könige gewidmet. Jesus Sirach ist ein getreuer Sohn seines Volkes. Doch auch für ihn ist der Gedanke der Einheit des Menschengeschlechts sehr lebendig. Wenn auch die Weisheit, die die ganze Welt durchwaltet, in Jakob ihren Wohnsitz genommen (24 8) und im Gesetz sich inkorporiert hat (24 23), so ruft sie doch alle ohne Unterschied zu sich (24 19). „Durchaus keinem hat Gott geboten sündig zu sein." 15 20. Der Inhalt der Weisheit und des Gesetzes ist die vernünftige Moral des alltäglichen Lebens, wie sie jedermann zugänglich ist. Die zeremoniellen und kultischen Verpflichtungen treten völlig zurück. Für Sirach, der sie ganz gewiss geübt, sind es Aussenwerke der Frömmigkeit. „Welches Geschlecht steht in Ehren? Das Geschlecht der Menschen. Welches Geschlecht steht in Ehren? Die den Herrn fürchten." 10 19.

Freilich lässt es sich nicht verkennen, dass in der Makkabäerzeit hier für das palästinensische Judentum ein ganz gewaltiger Rückschlag erfolgte. Die Mission der Makkabäerzeit wurde nicht mit den Waffen des Geistes, sondern mit Feuer und Schwert betrieben. In dem apokalyptischen Hoffnungsbild des späteren Judentums tritt der Gedanke der Bekehrung der Heiden sehr stark zurück. Dennoch war die Vergangenheit des Judentums zu mächtig, um ganz vergessen zu werden. Der Sinn für die Mission und die Propaganda rstirbt nicht ganz. Gerade in den Psalmen, die vielleicht aus der Makkabäerzeit stammen, Ps. 118 4, Ps. 115 11—18, Ps. 135 20, werden „die welche Jahwe fürchten" d. h. nach dem Zusammenhang wahrscheinlich die Proselyten (φοβούμενοι τὸν θεόν) erwähnt.[1]) In der Tiervision des Henochbuches bricht bei der Schilderung des Endes der Gedanke an die Bekehrung der Heiden kräftig durch. I. Hen. 90 33—36 (vgl. 10 21. 105 1). Noch stärker tritt der universalistische Gedanke in den Bilder-

1) Bertholet 181. Sie werden unterschieden als die „Grossen und die Kleinen". Die Kinder der Proselyten stehen dem Judentum näher als die Alten. Vgl. Ap. Joh. 11 18. 13 16. 19 5. 18. 20 12.

reden hervor. Ganz in der Weise des Deuterojesaia wird der Menschensohn hier ein Licht der Völker und die Hoffnung derer, die in Betrübnis sind, genannt. Alle die auf dem Festland wohnen, sollen vor ihm niederfallen. I. Hen. 48_{4-5}. Selbst das schroff pharisäische Buch Judith (14_{10}) erwähnt und verherrlicht einen Proselyten, Tobit 14_6 wird die Hoffnung auf die Bekehrung aller Heiden ausgesprochen.[1]) Nach dem slavischen Henochbuch soll die Offenbarung und Belehrung allen Nationen zu teil werden 48_6 (vgl. 33_6 ff. 36_1 47_3). Jubil. 2_{28} verheissen jedem Menschen, der den Sabbat beobachtet, den Segen Gottes. Namentlich ist es sehr bedeutsam, dass der berühmteste Träger der jüdischen Schriftgelehrsamkeit Hillel und seine Schüler die Propaganda ganz besonders gepflegt haben. „Liebe die Geschöpfe und leite sie zum Gesetz" ist einer der von ihm überlieferten Kernsprüche. Pirke Aboth I 12. Eine Reihe von Anekdoten rühmen Hillels Sanftmut, Freundlichkeit und Geschick im Verkehr mit Heiden, die sich dem Judentum zuzuwenden begannen, gerade im Gegensatz zum Verhalten Schammais. „Siehe die Härte des Schammai hätte uns fast entfernt aus dem Judentum (der Welt), die Sanftmut des Hillel hat uns unter die Fittiche der Schechina geführt."[2]) Man fragt sich verwundert, ob denn dieser Rabbinismus, der sich dem Heidentum gegenüber mit sieben Mauern umgab, noch fähig zur Mission gewesen sei. Aber es scheint als wenn auch in dieser Richtung des Judentums lange Zeit der Trieb zur Propaganda die Tendenz auf Exklusivität aufgehoben hat.[3]) Gamaliel, der Lehrer des Paulus, war sicher ein Vertreter Hillelscher Traditionen. Von dessen Sohn Simon ben Gamliel, der im Anfang des jüdischen Krieges ermordet wurde, stammt das schöne Wort: „Wenn ein Heide kommt, in den Bund einzutreten, so reiche man ihm die Hand, um ihn unter die Fittiche der Schechina zu bringen."[4]) So mag die Überlieferung richtig sein, dass im Zeitalter Hillels sich das Wort „zum

1) Vgl. noch Geb. Asarjä, Da. LXX 3_{33}; Lobgesang, Da. LXX $3_{(87).90}$; Test. Levi 18; Juda 24. Volz, jüd. Eschatologie 229 f.

2) Schabbath 31 a. Wünsche I. 129.

3) Hillelschen Geist zeigt die Überlieferung Gittin 61 a.: „Die Rabbinen haben gelehrt, man ernähre die Armen der Fremden (Nochrim) mit den Armen Israels, und man besuche die Kranken der Fremden mit den Kranken Israels, und man begrabe die Toten der Fremden mit den Toten Israels der Wege des Friedens halber."

4) Vajjikkra R. II (1_2). übers. v. Wünsche 16.

Proselyten" (גֵּיר) neu bildete.[1]) Jesus hat von der Propaganda des Pharisäismus nichts wissen wollen, aber die Existenz eines starken Missionseifers setzt doch sein Wort Mt. 23 15 voraus.[2]) — Wenn wir noch etwas weiter hinuntergehen, so erkennt IV. Esra 3 36 doch wenigstens an, dass einzelne unter den Völkern vorhanden sind, welche die Gebote Gottes halten. Der Verfasser der Apokalypse Baruchs kennt neben Kreisen von abtrünnigen Israeliten auch Proselytenkreise und verheisst ihnen eine grosse Zukunft: „Und die welche vorerst das Leben nicht erkannten und nachher es erkannten und sich mit dem Samen des Volkes vermischt, das sich abgesondert hat, deren spätere Zeit wird für etwas Hohes angesehen" II. Bar. 42 5. Das alltägliche jüdische Gebet, das „Schmone Esre", das um 100 im wesentlichen seine endgültige Gestalt erhalten hat, dessen Grundbestand aber wahrscheinlich in die Zeit vor der Zerstörung zurückreicht, enthält in seiner dreizehnten Bitte ein Gebet für die Proselyten.[3]) Bemerkenswert ist, dass im jerusalemischen Targum mehrfach auf Proselyten Bezug genommen wird (vgl. die Erklärungen zu Gen. 12 5. Ex. 18 6. Nu. 11 4). Nach den Ausführungen zu Ex. 12 38 zogen 2 400 000 Fremde mit den Israeliten aus Ägypten.

Erst mit der steigenden Erbitterung des jüdischen Volkes gegen die römische Herrschaft scheint dann endlich der entscheidende Gegenschlag gegen diese Tendenz zur Propaganda und zum Universalismus erfolgt zu sein. Schon in der Überlieferung der Mischna, Schabbath XIII 6, wird berichtet, dass es zwischen den Schulen Hillels und Schammais über 18 Massregeln zum Streit gekommen sei, und dass die Schammaiten in sämtlichen Punkten gesiegt hätten. Diese achtzehn Punkte betreffen nach der Überlieferung sämtlich den Verkehr der Juden mit den Heiden und bedeuten eine ganz beträchtliche Erschwerung, ja fast vollkommene Unterbindung desselben. Einer von ihnen betrifft z. B. das Verbot des Erlernens der griechischen Sprache. In dem Hause eines gewissen Anania ben

1) Ewald, Jahrbücher der biblischen Wissensch. X. Hillel u. s. Rabbinenschule. S. 79. Zum Ganzen vgl. Bertholet 319—321.

2) Einer von den Diakonen der jerusalemischen Gemeinde wird als Proselyt von Antiochia bezeichnet Apg. 6 5.

3) Nach der palästinensischen Rezension (Dalman 300). „Über die Proselyten der Gerechtigkeit möge sich regen deine Barmherzigkeit." In der babylonischen Rezension werden die Proselyten neben den Gerechten, Frommen, Ältesten, Schriftgelehrten an letzter Stelle genannt.

Chiskia ben Garon sollen die Verhandlungen geführt sein.[1]) Wahrscheinlich fallen diese Verhandlungen in die Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalems. Sie bezeichnen ersichtlich eine definitive Wendung in der Entwicklung der jüdischen Religion. Denn der Geist, der aus jenen Bestimmungen spricht, hat schliesslich nach einigen Schwankungen im Judentum der Mischna und des Talmud triumphiert.[2]) Auf immer kam damit die Tendenz der Exklusivität über den Trieb zur Propaganda zur Herrschaft. — Und auch hier hat das palästinensische und das Diasporajudentum eine gemeinsame Geschichte gehabt. Hier wie dort scheint etwa um die Wende des ersten Jahrhunderts der grosse Wandel erfolgt zu sein. Das Judentum der Diaspora beugte sich unter die Leitung des palästinensischen Rabbinats. In den wilden Kämpfen, welche die Zerstörung Jerusalems auch in der Diaspora begleiteten und ihr folgten, bildete sich das Judentum auch hier ganz zu dem alles hassenden und von allen gehassten Volke heraus, als das Tacitus es bereits schildert. Das Christentum nahm dem Judentum die Mission mehr und mehr aus der Hand. Die freieren Kreise des Judentums wandten sich diesem und den gnostischen Sekten zu.

Damit hört dann endlich das Ringen zwischen den beiden im Judentum herrschenden Strömungen, zwischen der Tendenz auf Exklusivität und Expansion auf. Die Entscheidung ist zu Gunsten der ersteren erfolgt. Das Judentum bleibt eine an ein einzelnes Volk gekettete Religion. Es wächst sich nicht zur Universalreligion aus —

1) Über die 18 Bestimmungen vgl. Grätz, Geschichte der Juden Bd. 3. 1856. S. 554—563. Grätz weist die Bestimmungen der Zeit kurz vor der Zerstörung des Tempels zu. Er versucht, den Anania ben Chiskia ben Garon mit dem bekannten Eleazar, dem Sohn des Ananias (vielleicht ebenfalls Sohn des Chiskia. Grätz 560), der nach Josephus B. II 409 f. die Juden beredete, von Fremden keine Opfer für den Tempel mehr anzunehmen, also auch das Kaiseropfer abzustellen, zu identifizieren. Eine jener 18 Bestimmungen verbietet in der Tat, Gaben von Heiden anzunehmen.

2) Zahlreich sind in der späteren jüdischen Literatur die missgünstigen Urteile über die Proselyten. Sehr hart urteilt vor allen Eliezer ben Hyrkanos (Bacher I[2] 106). Vgl. Josephus Ap. II 123; Horajoth III 8 (die Rangfolge: Priester, Levit, Israelit, Bastard, Nathin, Proselyt, freigelassener Sklave); Jebamoth 47 f. (Wünsche II 1, 10—13; z. B.: „R. Chelbo hat gesagt: Proselyten sind den Israeliten so schädlich wie der Aussatz"); Kidduschin 70 b. 71 a (Wünsche II 1, 120 f.); Baba Mezia 59 b (Wünsche II 2 77. R. Eliezer der Grosse: „Warum warnt die Thora an 36 Stellen . . . betreffs des Proselyten? Weil seine Gewohnheit schlecht ist"). Vgl. Hausrath II 117. Schürer III 134.

und es bleibt doch nicht nationale Religion — denn die Nation war endgültig zertrümmert. Das Judentum wird eine Religion der Observanz und des absoluten Beharrens. Das Christentum wird der Erbe des Judentums.

Aber in der Zeit, die uns interessiert, ist es das noch nicht. In ihr kämpften noch die verschiedenen Tendenzen. Noch sind hier mächtige vorwärtstreibende Kräfte vorhanden, noch hat das Judentum der Welt etwas zu sagen und zu bieten.

In der Loslösung der Religion von allen Faktoren des national-politischen Lebens, in seiner mit beispielloser Zähigkeit zusammenhaltenden Diaspora, in der mit höchstem Erfolge betriebenen Weltmission ist die jüdische „Kirche" die bedeutsamste Erscheinung innerhalb einer zum religiösen Universalismus strebenden Kultur. Aber freilich das Ganze hat auch eine Kehrseite. So deutlich sich die Tendenzen zum Universalismus zeigen, so deutlich zeigt sich letztlich doch überall die nationale partikularistische Beschränktheit, die neuen Formen vermögen die alten Formen der Nationalreligion nicht zu sprengen. Somit gelangen wir zum Thema des folgenden Kapitels.

Kapitel II.

Die nationale Bedingtheit der jüdischen Religion.

Das Judentum ist eine Religion der Gegensätze. Die in ihm vorliegende Entwicklung bleibt auf halbem Wege stehen, die Tendenz kommt nicht voll zur Erscheinung. So viele Beobachtungen die Entwicklung der jüdischen Nationalreligion zur „Kirche" zeigten, ebenso viele Beweise finden sich für eine immer noch verhältnismässig ebenso starke nationale Bedingtheit der Religion.

Die Makkabäerzeit hatte eben doch ursprünglich eine mächtige Erstarkung des nationalen Bewusstseins im Gefolge gehabt. Die spezifisch Frommen, die sich der nationalen Bewegung gegenüber gleichgültig verhielten und sich mehr und mehr von ihr trennten, bildeten zunächst nur kleine Kreise.[1]) Als sie sich im Aufruhr

1) S. oben S. 64 ff.

gegen Alexander Jannäus mit dem auswärtigen Feind, dem syrischen König, verbündeten und dadurch jenen in die äusserste Bedrängnis brachten, hatten sie die breite Masse des Volkes, das sie schon zu beherrschen begannen, nicht mehr hinter sich.[1]) Unter Alexandras Regiment genossen auch die Frommen mit starker Befriedigung die Segnungen der Erneuerung des nationalen jüdischen Lebens. Sie schauten auf jene Zeit als auf ein goldnes Zeitalter zurück. Die Schriften der Frommen damaliger Zeit, die Jubiläen, die Testamente der Patriarchen, das vielleicht einige Dezennien früher geschriebene Judithbuch durchzieht ein kräftiger nationaler Zug. Juda und vor allem auch Levi treten hier als kriegerische Helden auf. Besonders wird in der Überlieferung der Treubruch Simeons und Levis an den Sichemiten und die Abschlachtung der Sichemiten durch jene gerühmt. Die Jubiläen sowohl wie die Grundschrift der Testamente bringen mit jener „Heldentat" Levis seine Einsetzung zum Hohenpriester durch Jakob zusammen.[2]) Auch Judith nennt sich mit Stolz eine Tochter Simeons und beruft sich auf die furchtbare Rachetat ihres Stammvaters, zu der Gott selbst ihm das Schwert in die Hand gegeben (Jud. 9_2 f.).[3]) In der Verherrlichung der Freveltat gegen die Sichemiten spricht überdies der nationale Hass gegen die Samaritaner mit. „Es wird nämlich von heute ab Sichem genannt sein die Stadt der Unverständigen" Test. Levi 7. Eine ebenso deutliche Sprache redet in diesen Schriften der Hass gegen Edom (Esau). Jubiläen und Testamente bringen eine Haggada vom Kampf Esaus mit Jakob und seinen Söhnen, in welchem Esau von der Hand seines Bruders getötet wird Jub. 37 f. Juda 9. Auch gegen das Küstenland Philistäa findet sich eine wilde Drohung. Jub. 24_{28}—$_{33}$.[4]) Die merkwürdige Haggada von den Kämpfen der Söhne Jakobs mit den Amoriter-

1) Vgl. Josephus A. XIII 372—383 (besonders 379).

2) Jub. 30—32, Test. Levi 5—9.

3) Demgemäss muss sich auch das vernichtende Urteil, das Jakob über die Tat der Brüder Gen. 49_{5-7} ausgesprochen hat, ändern, vgl. Jerusal. Targum zur Stelle u. Test. Levi c. 6—7. Die Jubiläen lassen den Jakobssegen (Gen. 49) ganz fort und erfinden einen Segen Isaaks für Levi. c. 31.

4) Vgl. Sir. 50_{25} f.: „Gegen zwei Völker empfindet meine Seele Abscheu und das dritte ist kein Volk: Die da sesshaft sind im Gebirge Seir (der Grieche liest: in Samaria) und die Philister und das törichte Volk, das zu Sichem wohnt." Zum Gegensatz der Juden gegen die Samaritaner vgl. Jos. A. XI 304 ff. (Alexanderlegende) XII 257 ff. (II. Mk. 6_2) XIII 74 ff. XVIII 29 ff. XX 118 ff. Lk. 9_{51-56}. Joh. 4_9 u. ö.

königen, welche wahrscheinlich die Makkabäerkämpfe in der Sage widerspiegelt,[1]) atmet ebenfalls kräftigen kriegerischen Geist.

Wenn die Makkabäerherrschaft nicht so bald nach der Regierung der Alexandra durch Bruderzwist und durch das Eingreifen des römischen Weltreiches seinen Untergang gefunden hätte, so hätte vielleicht der nationale Geist in der Religion des Spätjudentums viel kräftiger noch seine Schwingen geregt. Aber nun da es anders kam, löste sich die Religion des Judentums wieder mehr vom direkt nationalen Interesse. Der Sänger der Psalmen Salomos zog nach dieser Richtung das für ihn sich ergebende Fazit der Geschichte: Die Makkabäer waren Usurpatoren des Davidthrones und die Periode der nationalen Erneuerung des Volkes eine Periode des Irrtums und der Sünde. Es ist bereits oben darauf hingewiesen, wie dann die Zeit der idumäischen Fremdherrschaft für die Verkirchlichung und Entnationalisierung der Frömmigkeit Israels hochbedeutsam war. Aber keineswegs hatte damit die nationale Bedingtheit des Gesamtseins und der Frömmigkeit Israels vollkommen aufgehört. Das Feuer der nationalen Begeisterung glimmt unter der Asche weiter. Und als Herodes der Grosse, der es verstand, jedes Aufflammen desselben im Keime zu ersticken, gestorben war, schlug es wieder empor. Es entstand nun im Volke die Partei der sogenannten Zeloten, die uns Josephus treuherzig als „vierte philosophische Sekte“ schildert, die indessen nichts weiter waren als nationale Fanatiker, denen Politik und Religion in eins zusammenfielen.[2]) Sie bekamen mehr und mehr die Masse und

---

1) Jub. 34. Test. Juda 3—7.

2) Die Geschichte der Zeloten hängt an einigen Familien, in denen der revolutionäre Gedanke erblich gewesen zu sein scheint. Schon der „Archilestes“ Ezechias, den Herodes (Jos. A. XIV 159. B. I 204) hinrichten liess, wird ein Führer der Nationalen Ultras gewesen sein. Dessen Sohn war Judas, der nach Jos. A. XVII 271 f. B. II 56 den Aufstand nach dem Tode des Herodes in Sepphoris organisierte. Als direkter Begründer der „zelotischen Partei“ werden Judas von Gamala und der Pharisäer Zadduk (6 p. Ch.) genannt A. XVIII 4 ff. 23 f. B. II. 118. Die Söhne des Judas, Jakobus und Simon, werden unter Tiberius Alexander als Aufrührer hingerichtet (ca. 48 p. Chr. A. XX 102), ein dritter Sohn Manaëm spielt eine Rolle am Anfang des grossen Krieges B. II 433 ff. Ein Abkömmling Judas, Eleazar, leitete den letzten verzweifelten Widerstand in Masada B. VII 253. Vgl. Schürer I 487 A. 139. — Die βιασταί, die das Reich Gottes rauben (ἁρπάζειν) Mt. 11 12, sind die Zeloten. Nach zelotischen Schriften darf man nicht suchen, mit Schreiben von Büchern und Apokalypsen haben sich die Männer der Tat und des Dolches nicht abgegeben. Die Assumptio

wie es scheint auch einen Teil der Aristokratie hinter sich. In demselben Masse verlieren die Pharisäer, die Vertreter der kirchlichen Frömmigkeit, das Heft aus den Händen. Als die Chauvinisten schliesslich ihr Ziel erreicht hatten, und die ganze Masse des Volkes sich zum letzten Verzweiflungskampf gegen Rom erhob, da standen die Häupter des Pharisäismus beiseite. Einer ihrer Führer, Simon der Sohn des berühmten Gamaliel (Lehrers des Paulus), spielte am Anfang des Krieges noch eine gewisse Rolle,[1]) er machte mit den aristokratischen Führern des Volksaufstandes zusammen noch einen letzten Versuch, die Schreckensherrschaft des Johannes von Gischala zu beseitigen (Jos. B. IV 159). Dann aber verschwindet er uns aus dem Gesichtskreis und scheint sich ins Privatleben zurückgezogen zu haben.[2]) Das bedeutendste pharisäische Schulhaupt dieser Zeit, Jochanan ben Zakkai, soll Jerusalem während der Belagerung verlassen und sich in Vespasians Lager geflüchtet haben.[3]) Deutlicher als alles andre redet dies Beiseite-Stehen des Pharisäismus. In den letzten Dezennien des Bestandes des jüdischen Staates hat noch einmal die national-politische Frömmigkeit triumphiert, und haben die Vertreter der entgegengesetzten Richtung den Einfluss, den sie bereits in der herodianischen Zeit hatten, eingebüsst.

Dann freilich, als die Ereignisse so deutlich geredet hatten, dass keiner sie mehr missverstehen konnte, bekamen die Vertreter der kirchlichen Frömmigkeit ganz und gar das Heft in die Hände. Aber selbst da flammte die nationale Energie des vernichteten Volkes noch einmal auf. Der ungeheure Barkochba-Aufstand[4]) zur Zeit Hadrians riss noch einmal alles mit sich fort. Selbst die Rabbinen — R. Akiba, Eleazar ben Modein u. a. an ihrer Spitze — wurden in den Strom der nationalen Leidenschaft hineingerissen. Ein zweiter blutiger Krieg besiegelte noch einmal den Untergang des jüdischen Staates. Und während bei der Zerstörung Jerusalems das Judentum der Diaspora sich noch ruhig gehalten hatte, erhoben sich in den ersten Dezennien des zweiten Jahrhunderts — wohl veranlasst durch Hoffnungen, die

---

Mosis ist eine pharisäische, keine zelotische Schrift. In der sicher jüdischen resp. judenchristlichen Ketzerliste, die Justin Dial. 80 und Hegesipp bei Euseb. H E. IV 22 7 aufbewahrt haben, erscheinen die Zeloten als „Galiläer".

1) Jos. Vita 190 ff. 216. 309.

2) Dérenbourg 270—272.

3) Vgl. Schlatter, Jochanan ben Zakkai. 61 ff.

4) Vgl. Schürer I 670.

der Kampf des römischen Reiches mit den Parthern ihnen erregt hatten — die Judenschaften von Alexandria, Cyrene, Cypern, Mesopotamien in wiederholten blutigen Aufständen (vgl. Schürer I 662—670). Nur sehr allmählich erlosch die Glut der nationalen Leidenschaft.

In der Diaspora liegen die Dinge nicht viel anders. Es ist bereits oben darauf hingewiesen, dass hier die Konsolidierung des Judentums in die spät-makkabäische und besonders die herodianische Zeit fällt. Seit der römischen Zeit bildet das Diasporajudentum eine grosse geistige Einheit und steht in engster Verbindung mit dem Heimatsland. Ein starkes Bewusstsein dieser Einheit[1]) durchzieht die ganze Masse desselben. Ein reger Verkehr verbindet seine Glieder. Wo freudige oder schreckliche Ereignisse eines ihrer Glieder treffen, erfährt es bald die ganze Judenschaft, nimmt teil daran, sucht zu helfen und einzugreifen. Und wenn wir fragen, ob diese grosse, über die bewohnte Welt sich erstreckende Gesamtheit sich mehr als eine religiöse oder als eine politische Einheit fühlte, finden wir keine einheitliche Antwort. Auch die jüdische Diaspora ist ein Mittelding zwischen Nation und Religionsgemeinde.[2]) — Die rechtliche Stellung der jüdischen Gemeinden der Diaspora war eine schwankende. Sie wurden bald mehr als Korporationen von Ausländern, denen dann oft wie den römischen Korporationen in ausländischen Städten bestimmte Vorrechte zugestanden wurden, bald mehr als religiöse Vereine aufgefasst.[3]) In Alexandria wohnten die Juden vorwiegend in bestimmten Vierteln (Philo in Flaccum 8. M. II 225), bildeten einen eignen politischen Verband mit einem eignen Ethnarchen, später seit Augustus wahrscheinlich einer Gerusie an der Spitze.[4]) In Cyrene lagen die Verhältnisse ähnlich.[5]) In Oxyrrhynchus gab es eine Ἰουδαικὴ ῥύμη;[5]) in Sardes ein Judenviertel. Jos. A. XIV 261. Auf Inschriften, die aus der Zeit lange nach der Zerstörung Jerusalems stammen, nennen sich die jüdischen Gemeinden von Smyrna und Hierapolis in Phrygien ἔθνος

1) Es ist charakteristisch, dass wahrscheinlich erst in dieser Zeit das fanatisch nationale Estherbuch ins Griechische übersetzt und damit das Purimfest in der Diaspora eingeführt wurde. Willrich, Judaica 1 ff.

2) Vgl. Philo in Flaccum 7. M. II 524. Vgl. o. S. 83.

3) Schürer III 56—64.

4) Schürer III 40 f. Strabo b. Joseph. A. XIV 117. Philo in Flaccum 10. M. II 527. Jos. A. XIX 280 ff. (Erlass des Kaisers Claudius).

5) Schlatter J. G. 236 1.

(resp. λαός) τῶν Ἰουδαίων.[1]) Alle Nachrichten aber, dass die Juden in den hellenischen Städten, namentlich den alten hellenischen Kulturzentren, die Isopolitie, die Gleichberechtigung mit den griechischen Vollbürgern gehabt hätten, sind mit äusserstem Misstrauen aufzunehmen. Die Hauptquelle für die rechtlichen Verhältnisse der Diasporagemeinden sind die zahlreichen echten Aktenstücke aus der römischen Zeit (Jos. A. XIV 225 ff. XVI 62 ff. vgl. XVI 27 ff.). „Danach waren die Juden fest organisiert und wohnten häufig in besondern Quartieren zusammen; ihre Vereine waren vom Staat anerkannt und ebenso ihr Kultus, auf den sich jene gründeten. Sie genossen allerlei Privilegien und Freiheiten, um ihre religiösen Obliegenheiten erfüllen zu können; sie hatten in gewissen Grenzen auch eigene Jurisdiktion, weil ihre Religion mit dem Recht unzertrennlich verbunden war; sie durften die im Gesetze Moses erhobene Kopfsteuer für den Tempeldienst (das Didrachmon) erheben und nach Jerusalem abführen. Sie waren also in der Tat bevorzugt, aber das eigentliche Bürgerrecht, das Recht am Stadtregiment, hatten sie nicht und konnten es nicht haben, da sie ja selber von dem gemeinen Wesen und dem öffentlichen Kultus sich ausschlossen.“ (Wellhausen J. J. G. 241 f.).[2]) Nirgends haben sich also die Juden ihrer Umgebung im

1) Schürer III 11. 13. 65. A. 26.

2) Alle Notizen über das Bürgerrecht der Juden in Alexandria sind einfache Märchen so die Behauptung, Alexander der Grosse hätte die Juden in Alexandria angesiedelt, und er oder seine Nachfolger hätten ihnen das Bürgerrecht geschenkt, Jos. B. II 487 f.; Ap. II 39; und Cäsar hätte ihnen ihre Bürgerrechte auf einer ehernen Stele beglaubigt, Jos. A. XIV 187 ff. (Man beachte, dass Jos. nach Ap. II 37, wo er ganz allgemein von Gerechtsamen redet (δίκαια), die Behauptung der Bestätigung des Bürgerrechts hier nachweisbar erschwindelt hat; auch in Antiochia standen natürlich die Gerechtsame der Juden auf ehernen Tafeln geschrieben. B. VII 110). Der Kaiser Claudius hat freilich seinen Gewährsmännern dieses Märchen geglaubt (vgl. seinen Erlass Jos. A. XIX 280 ff.). Aber damit wird es nicht glaubwürdiger. Es widerspricht allem, was wir sonst von der Stellung der Juden in Alexandria im eigenen Stadtviertel unter einem besondern Ethnarchen wissen (vgl. vor allem H. Willrich, Beiträge z. alten Gesch. III 404 ff.). Ebensowenig kann von einem Bürgerrecht der kleinasiatischen Juden die Rede sein. Wenn Josephus auch A. XII 125 so tut, als hätte es sich im Streit der Juden mit den kleinasiatischen Städten vor Agrippa um die Isopolitie gehandelt, so steht in der ausführlichen Darstellung XVI 27 ff. und in der Rede des Nicolaus von Damaskus kein Wort von diesem Gegenstand des Streites (vgl. auch die Aktenstücke XIV 225 ff). Wenn in einem Aktenstück der Sardianer die Juden πολῖται genannt werden, Jos. A. XIV 259, so

bürgerlichen und politischen Leben wirklich amalgamiert, nirgends sind sie eine reine Religionsgemeinde geworden. Immer blieb ein sehr merkbarer Rest von nationaler Besonderheit an ihnen. Ähnliche Beobachtungen machen wir, wenn wir auf die Verhältnisse, welche die religiöse Propaganda des Judentums schuf, achten. Auf der einen Seite gewahren wir, wie dieses als religiöse Gemeinschaft eine mächtige Anziehungskraft auf Aussenstehende, nicht dem Volksverband Angehörige ausübt. Auf der andern Seite aber bleiben die meisten der so von der jüdischen Religion Angezogenen doch ausserhalb des eigentlichen Verbandes der Synagoge. Um diese als den festen Kern lagert sich ein breiter Ring von φοβούμενοι (σεβόμενοι) τὸν θεόν.[1] Religionsgemeinde und Volksgemeinde decken sich nicht. Auch hier in der Schöpfung von Mitgliedern der Synagoge ersten und zweiten Ranges[2] zeigt sich der Doppelcharakter des Ju-

fragt es sich doch sehr, ob dieses Wort hier im rechtlichen Sinn der vollkommenen Isopolitie oder nur als höfliches Epitheton gebraucht wird. Wie würde sich mit der erstern Annahme die Existenz eines Ghetto in Sardes (s. o.) reimen? Nach allen Proben der Unzuverlässigkeit werden wir es dem Josephus auch nicht glauben, dass Seleukus I. den Juden von Antiochia gleiches Recht mit den Mazedoniern geschenkt habe, A. XII 119 f. B. Ap. II 39, und der Beweis, den Josephus in diesem Zusammenhang dafür zu erbringen sucht, dass dieses Recht noch heute besteht, ist einfach absurd. Ebenso unzuverlässig wird die dem entgegenstehende Notiz sein, die dortigen Juden hätten das Bürgerrecht von den Nachfolgern Antiochus IV. bekommen, VII 44 (VII 43 war einfach von der Beschirmung der Judenkolonie unter diesen Königen die Rede). Und wenn Josephus A. XII 121 erzählt, Vespasian und Titus hätten trotz der Bitten der Antiochener und Alexandriner τὰ δίκαια τῆς πολιτείας (beachte den unbestimmten Ausdruck) ihnen nicht genommen, so wird von den Bürgerrechten der antiochenischen Juden genau so viel wie von den der alexandrinischen zu halten sein. Das Historische an der Mitteilung des Josephus ist, wie er es selbst an anderer Stelle darstellt, dass Titus die Juden nicht aus der Stadt vertrieben und ihnen ihre „jüdischen Gerechtsame" belassen hat. B. VII 100. Mit Recht ist endlich darauf hingewiesen, wie man es verstehen wolle, dass die Juden in jenen echt hellenischen Städten die Isopolitie besessen hätten, während sie es doch in Cäsarea „in der von ihrem eigenen König in ihrem eigenen Lande angelegten Hafenstadt vergebens beanspruchten". (Wellhausen J. J. G. 242).

1) „Der Schweif verwuchs nach einiger Zeit mit dem Kern, ergänzte sich aber immer aufs neue". Wellhausen J. J. G. 239.

2) Ob man nun mit Schürer III 126 A. 68 die φοβούμενοι von den eigentlichen zum Judentum übergetretenen Proselyten unterscheidet, oder ob man mit Bertholet 328 ff. diese φοβούμενοι mit den Proselyten identifiziert, es bleibt gleicherweise charakteristisch, dass die jüdischen Gemeinden über-

dentums. Das Christentum, das diese Schranke zwischen Gläubigen ersten und zweiten Ranges niederriss, vernichtete dadurch die jüdische Propaganda.

Dem entspricht die Beurteilung der profanen Schriftsteller. Sie haben das Judentum ständig nicht nur als eine Religionsgemeinde, sondern als ein fremdes Volk beurteilt.

So berichtet Hecataeus bei Diodor XL 3 4 über Moses: „διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξενηλασίαν ἀπάνθρωπόν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγήσατο". Nach Ps-Manetho bei Josephus Ap. I 239 legte Moses den Israeliten das Gesetz auf „συνάπτεσθαι μηδενὶ πλὴν τῶν συνωμοσμένων". Bei Posidonius (nach Diodor XXXIV fr. 1) heisst es: „μόνους γὰρ ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἐπιμιξίας καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας." Josephus schilt den Apion: „(καταψεύδεται δὲ) καὶ ὅρκον ἡμῶν ὡς ὀμνύντων τὸν θεὸν . . . . . μηδενὶ εὐνοήσειν ἀλλοφύλῳ, μάλιστα δὲ Ἕλλησιν." Ap. II 121; vgl. noch Apollonius Molon bei Jos. Ap. II 148. 258, Lysimachus ib. I 309 f. Namentlich wird den Proselyten des Judentums diese Exklusivität und die Verachtung der väterlichen Sitten vorgeworfen: Juvenal, Satir. XIV 101—104; Tacitus Hist. V 5: „Transgressi in morem eorum idem usurpant. nec quidquam prius imbuuntur, quam contemnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere." (Noch andere Stellen bei Bertholet 306 s).

Diese Urteile der nichtjüdischen Schriftsteller sind nicht ungerecht. Auch das Judentum der Diaspora legte auf den Gegensatz zur Aussenwelt und auf nationale Exklusivität das grösste Gewicht.

In der Sapientia (2 15) urteilen die eignen Landsleute des spezifisch Frommen über diesen: „Abweichend von allem andern ist seine Lebensweise und sein Benehmen auffällig". Man vergleiche auch das Urteil Philos de creat. princ. 6. M. II 366. „Denn jene (Völker) entbehren, wenn gottgesandte Verhängnisse sie treffen, infolge des gemeinsamen Lebens der Völker nicht der Helfer, indem sie das Schicksal miteinander teilen. Diesem (Volk) aber hilft nicht im mindesten jemand, da es besondere Sitten hat. Die sind notwendig strenge . . . Das Strenge aber ist leicht herbe". Vgl. III. Mk. 3 4: „σεβόμενοι δὲ τὸν θεὸν καὶ τῷ τούτου νόμῳ πολιτευόμενοι χωρισμὸν ἐποίουν ἐπὶ τῷ κατὰ τὰς τροφὰς διʼ ἣν αἰτίαν ἔνιοι ἀπεχθεῖς ἐφαίνοντο". 3 6-7 (τὴν δὲ περὶ τῶν προσκυνήσεων καὶ τροφῶν διάστασιν). Zu vergleichen ist auch das Urteil, das der Überarbeiter des Estherbuches von heidnischer Seite über das Judentum fällen lässt LXX Fr. B. 5: „τόδε τὸ ἔθνος μονώτατον ἐν ἀντιπαραγωγῇ παντὶ διὰ παντὸς ἀνθρώπῳ κείμενον, διαγωγὴν νόμων ξενίζουσαν παραλλάσσον καὶ δυσνοοῦν τοῖς ἡμετέροις πράγμασιν". Das zweite Makkabäerbuch nennt die durch die Makkabäer überwundenen schlimmen Zeiten einfach „τῆς ἐπιμιξίας (nur diese Lesart gibt Sinn) χρόνοι". 14 s. (38). Josephus bietet endlich eine ganze Reihe von Zeugnissen in dieser Richtung. Am meisten charakteristisch ist Ap. I 60 „οὔτε χώραν οἰκοῦμεν παραλίαν οὔτ' ἐμπορίοις

---

all einen festen Kern und einen weiteren Kreis von nicht ganz Zugehörigen umfassten.

χαίρομεν οὐδὲ ταῖς πρὸς ἄλλους διὰ τούτων ἐπιμιξίαις". Vgl. I 61. 68 (τὸ λίαν ἀνεπίμικτον). Von den alexandrinischen Juden sagt Jos. B. II 488: „Sie (die Diadochen) sonderten ihnen einen besonderen Bezirk aus, damit sie infolge der geringeren Berührung mit den Fremden einen reineren Lebenswandel führen könnten". Man vergleiche auch bei ihm die charakteristische Haggada über die Verführung der Israeliten durch die Moabiterinnen, besonders A. IV. 137. 147. Vgl. Ps. Arist. § 139. 142.

Wenn die Religion des Spätjudentums sich auch aus dem Rahmen des national-politischen Lebens und seiner äusseren Betätigung losgelöst hat, so ist die Befreiung doch keine endgültige. Nach anderer Seite hin ward das Ineinander von Religion und nationaler Besonderheit ein um so engeres. Ja die Religion wird gar ihrerseits das wichtigste Mittel zur Konservierung der Eigenart des jüdischen Volkstums. Ihre Grundforderungen sind in erster Linie darauf gerichtet, die Sonderexistenz dieses Volkstums zu erhalten. Ganz im Geiste eines Esra und Nehemia, deren Reform mit dem Jerusalem von der Aussenwelt abschliessenden Mauerbau begann und mit der strengen Durchführung des Verbotes der Mischehe gekrönt wurde, erfolgte die Weiterentwicklung der jüdischen Religion. Reinheit der Ehe, möglichste Beschränkung des Verkehrs mit den Heiden wurden ihre Grundforderungen. Die Heiligkeit des Volkes und des Landes, d. h. seine Unberührtheit und Unvermengtheit mit heidnischem Wesen ward ihr höchstes Ideal.

In erster Linie ist hier das Verbot der Mischehe[1]) zu nennen. Es ist eine Grundforderung des jüdischen Gesetzes (vgl. Kap. 4). Die rücksichtslose Durchführung des Mischeheverbotes bildete ein Hauptstück in der Reform des Nehemia und Esra. Tobit 4 12 f. (vgl. 1 9. 6 11. 7 11 f.) tritt das Mischeheverbot sogar in der übertriebenen Form der Empfehlung der Verwandtenheirat auf. In aller Schärfe nehmen im späten Judentum die Jubiläen den Kampf gegen die Mischehe auf: 30 7 „Und wenn ein Mann unter Israel ist, der seine Tochter oder Schwester irgend einem Manne aus dem Samen der Heiden geben will, der soll des Todes sterben, und man soll ihn steinigen, denn er hat eine Schandtat verübt". Wenn Simeon und Levi wegen ihrer Rachetat an den Sichemiten gerühmt werden, so geschieht das nicht, weil sie ihrer Schwester Schande gerächt, sondern weil sie die Mischehe zwischen einem Fremden und einer Israelitin unmöglich gemacht haben 30 12 f. vgl. 41 2. Und auf der andern Seite verwarf auch ein Vertreter eines freier gerichteten Judentums wie Philo die Mischehe, weil sie zum Abfall von der ererbten Religion führen könne de spec. leg. I 5 M. II 304. Ja selbst König Herodes musste sich in dieser Hinsicht der im Volke herr-

1) Vgl. zum folgenden Bertholet 303—315.

schenden Stimmung fügen. Als der Araber Sylläus um die Hand seiner Schwester Salome anhielt, scheiterten die Verhandlungen, weil Sylläus sich weigerte, die von Herodes gestellte Forderung der Beschneidung zu erfüllen. Ant. XVI 225. Aus der Familiengeschichte des herodianischen Hauses sind noch zwei weitere Fälle bekannt, in denen vor der Verheiratung der Fürstentöchter die Beschneidung der Verlobten gefordert wurde. Ant. XX 139. 145 (vgl. noch Jos. Ap. I 31. 35).

Ferner war die gesetzliche Frömmigkeit vor allem bestrebt, den gesellschaftlichen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden zu erschweren und unmöglich zu machen. Wie weit im einzelnen hier die über das mosaische Gesetz hinübergreifenden Bestimmungen etwa zur Zeit des Neuen Testaments gingen, lässt sich schwer mit einiger Bestimmtheit festlegen. Dass aber die allgemeine Tendenz vorhanden war, das zeigen die oben zusammengestellten einstimmigen Urteile der Profanschriftsteller über die μισοξενία und ἀμιξία des Judentums zur Genüge. Jedenfalls war Tischgemeinschaft mit den Heiden für die Frommen zur Zeit des Neuen Testaments und schon lange vorher ein Greuel. „Du aber mein Sohn Jakob . . . trenne Dich von den Völkern und iss nicht mit ihnen und handle nicht nach ihrem Tun und sei nicht ihr Genosse". Jub. 22 16. Tob. 1 10-11. Da. 1 8 ff. Esth. LXX C. 28. Jud. 12 1 ff. III. Mk. 3 4. 7 11. Jos. A. IV 137. XIII 243 u. ö. Deutlich redet hier auch das Zeugnis des Paulus. Selbst in der antiochenischen aus Heiden und Juden bestehenden Gemeinde stellten sich Zweifel bei den jüdischen Gliedern der Gemeinde ein, ob man mit den Heiden essen dürfe. Gal. 2 12 ff. „Man lädt einen Heiden nicht zu Tisch, denn wer es tut, verursacht seinen Kindern die Strafe des Exils." [1]) Nach Joh. 18 28 wollen die Juden nicht in das (heidnische) Prätorium gehen, um nicht verunreinigt zu werden und das Passah feiern zu können. (Über die Verunreinigung durch Betreten eines heidnischen Hauses Oholoth XVIII 4. Chwolson, Das letzte Passahmahl. Mémoires de l'Acad. de St. Pétersb. 41. I. S. 55 f.). Diese Gefahr der Verunreinigung wird auch der Verfasser der Apg. im Auge haben, wenn er den Petrus zum Hauptmann Kornelius sprechen lässt: „Ihr wisst, wie es für einen Juden durch das Gesetz verboten ist, mit einem Fremden zu verkehren oder zu ihm zu kommen". Im allgemeinen hielt man sich ängstlich fern von dem gesamten kulturellen Leben und Treiben der Hellenen. Zu den Festzeiten der Heiden war es verboten mit ihnen in geschäftlichen Verkehr zu treten (Aboda Sara I 1 „drei Tage vor und drei Tage nach den Festen der Götzendiener"). Die Bauten der Hellenen betrachtete man mit abergläubischem Misstrauen und Abscheu vor allem Bildnis. Besonders waren ihre Spiele, Zirkus, Theater, Amphitheater, Rennbahn dem strengen Judentum verhasst (vgl. Josephus A. XV 274 ff. XVII 151 ff. Vita 65. 74 u. ö.). Von Nechonja ben Hakkana (um 70) wird das Gebet überliefert: „Ich danke Dir mein Gott . . . dass Du mir mein Lebenslos unter denen gegeben hast, die in Lehrhäusern und Bethäusern sitzen, und nicht unter denen, die in Theater und Zirkus sitzen". [2])

1) Sanhedrin 63 b. vgl. Bertholet 307.

2) Jer. Berachoth 28d. Bab. Ber. 28b. Bacher I² 55; vgl. noch die Aus-

Hohen Wert legt endlich die gesetzliche Frömmigkeit des Judentums auf Reinheit des heiligen Landes von allem heidnischen Wesen. In dem Bündnisvertrag Hyrkans I. mit den Römern wird vor allem bestimmt, dass den königlichen (syrischen) Soldaten der Durchzug durch ihre (der Makkabäerfürsten) und ihrer Untergebenen Länder verboten werde. Jos. A. XIII 262 vgl. XIV 195. Als Heidentum empfand man schon die römischen Standarten mit ihren Adlern und Bildnissen. Als die Kohorten des Pilatus mit ihren Standarten in Jerusalem einzuziehen wagten, drohte ein Volksaufruhr, bis der Statthalter die römischen Adler wieder aus Jerusalem entfernte. Jos. A. XVIII 55 ff. Der römische Legat Vitellius vermied auf seinem Feldzug gegen Petra auf Drängen der jüdischen Bevölkerung den Durchzug durch das jüdische Land. A. XVIII 120 ff. Der römische Statthalter residierte nicht in Jerusalem, sondern in dem halbheidnischen Cäsarea, dort lag auch die römische Legion, nur eine Kohorte stand in Jerusalem. Es war, wie die Mischna überliefert hat, eine doch wahrscheinlich schon in unserer Zeit bestehende gesetzliche Bestimmung, dass man keinem Heiden im Lande Israel Häuser oder Felder verkaufen oder vermieten durfte. Aboda Sara I 8. Einer der wesentlichen Züge der messianischen Zukunftshoffnung des Judentums ist die Erwartung, dass das Land Palästina dann von allen Fremden und Heiden rein sein werde (s. u. Kap. 13), und dass umgekehrt alle frommen Israeliten wieder im Lande Palästina versammelt werden sollen.

Besonders „heilig" in diesem Sinne war natürlich die Stadt Jerusalem[1]) und vor allem der Tempel. Zwischen äusserem und innerem Vorhof stand auf Säulen in griechischer und lateinischer Schrift[2]) die Androhung der Todesstrafe für jeden Fremden, der das Heiligtum zu betreten wage. Jos. A. XV 417 B. V. 194. Eine grosse Vorliebe hat die jüdische Tradition für erbauliche Erzählungen von der Bestrafung oder dem schrecklichen Ende der Tempelschänder und solcher, die das Heiligtum zu betreten gewagt hatten (Ptolemäus Philopator III. Mk. 1—2; Heliodor II. Mk. 3 = Apollonius IV. Mk. 41—14; Antiochus Epiphanes II. Mk. 9, vgl. 8 ss; Nikanor II. Mk. 15; Pompejus Ps. Sal. 2). Auf der anderen Seite war man freilich stolz, wenn vornehme Herren dem jüdischen Tempel ihre Huldigung und ihre Opfer darbrachten, falls sie sich nur in gebührender Entfernung vom Heiligtum hielten. Die jüdische Tradition zählt deren eine stattliche Reihe auf (Bertholet 313 f.). Die Weigerung, kein Opfer von Fremden — auch nicht das des römischen Kaisers — für den Tempel anzunehmen, ist erst eine Tat des gesteigerten jüdischen Fanatismus am Anfang des Krieges.

---

sprüche Simeons ben Pasis und anderer Rabbinen Aboda Sara 18b. Wünsche II 3. 341—343, ferner Aboda Sara I 7. Schürer II 45. Anm. 121.

1) Vgl. den (wahrscheinlich gefälschten) Erlass Antiochus III. bei Jos. A. XII. 146.

2) Die Inschrift ist wieder aufgefunden. Über das Verhältnis ihres Wortlautes zum Text des Josephus s. Bertholet 311 f. Dass es keinem Fremden gestattet sei „εἰς τὸν περίβολον εἰσιέναι τοῦ ἱεροῦ" steht ebenfalls schon in dem erwähnten Erlass Antiochus III. bei Jos. A. XIII 145.

Die stärkste Beschränkung alles geistigen Zusammenhanges zwischen dem Judentum und der umgebenden Aussenwelt erfolgt freilich erst gegen Ende unserer Periode: das allerdings niemals durchgeführte, aber doch in weiten Kreisen geltende Verbot die griechische Sprache zu erlernen. Noch dem Rabban Gamaliel II. (Ende des ersten Jahrhunderts) wird grosse Duldsamkeit gegen nichtjüdisches Wesen nachgerühmt (Bacher Agada I² 85). In seiner Familie scheint eine gewisse Vorliebe für griechische Weisheit und Sprache sich erhalten zu haben (Baba Kamma 83a. Wünsche II. 2. 29). In den Zeiten Trajans und Hadrians scheint dann jene Wendung eingetreten zu sein. Nach Sota IX 14 f. (Bertholet 308) soll das Verbot, die griechische Sprache zu erlernen, in der Zeit des Krieges des Quietus, also zur Zeit Trajans (Schürer I 667) erfolgt sein. Von da an galt es, dass verflucht der Mensch sei, der seinen Sohn die griechische Sprache lehre. R. Ismael ben Elischa, einer der Märtyrer der Hadrianzeit, soll das Studium der griechischen Sprache unter Verweis auf Josua 1 8 nur erlaubt haben „in einer Stunde, die weder Tag noch Nacht ist". Menachoth 99b. [1]) Den Abfall des grossen Apostaten Elischa ben Abuja führte man auf seine griechischen Bücher zurück. Chagiga 15b (Wünsche I 288).

So war die jüdische Synagoge in Palästina wie in der Diaspora tief durchdrungen von nationalem Geist und nationalen Prätensionen. Ja bis mitten in das Zentrum der jüdischen Frömmigkeit reicht die nationale Bedingtheit. Sie erscheint hier in der Form der Exklusivität. Das Ideal wird die „Heiligkeit". Die Wahrung der volkstümlichen Besonderheit unter den schwierigsten äusseren Umständen wird höchste religiöse Pflicht. Hier liegen die Schranken der jüdischen „Kirche". Die Religion bleibt unlöslich verbunden mit dem natürlichen Leben eines Volkes und seinen physischen Bedingtheiten.

Es ist kein Wunder, wenn die jüdische Synagoge sich niemals zu einer Universalreligion ausgewachsen hat, so viel Keime auch zu dieser Entwicklung in ihr angelegt waren. Die nationale Bedingtheit ist jederzeit zu mächtig geblieben. Selbst als die jüdische Nation endgültig zusammenbrach, wirkte dieser Faktor nur um so mächtiger weiter. In bitterem Groll zog sich das Judentum vor der Welt zurück, eine Nation, die nicht leben und nicht sterben konnte, eine Kirche, die sich vom nationalen Leben nicht löste und deshalb Sekte blieb.

1) Wünsche II 4, 51. Vgl. Bacher I² 255. Die Überlieferung des Wortes, das auch dem Josua ben Chananja zugeschrieben wird, ist nicht sicher. Bacher 255 4. Vgl. neben den von Bacher genannten Stellen Pesikta 46a und andre Stellen bei Weber 71. — Der Verwerfung der griechischen Sprache entsprach übrigens die Verwerfung der LXX. Sopherim I 7 wird bereits der Festtag, den man zur Erinnerung an diese Übersetzung feierte, als nationaler Unglückstag betrachtet.

Zweiter Abschnitt.

Kultfrömmigkeit und Frömmigkeit der Observanz (des Gesetzes).

Kapitel III. Die Verdrängung des Kultus durch das Gesetz.

Die dem Spätjudentume voraufgehende Periode der jüdischen Religionsgeschichte trägt ganz und gar die Signatur einer Frömmigkeit des Kultes und des Tempels. Was nach dem Exil des jüdischen Volkes durch die Rückkehr der Exulanten unter Josua und Serubabel (?) auf dem Boden Judäas neu entstand, war kein Volk, sondern eine Tempelgemeinde. Der Traum, dass nach der Aufrichtung des Tempels Israel auch die politische Herrschaft unter einem Davididen beschieden sein würde, war bald ausgeträumt. Serubabel wurde nicht der Träger des weltlichen Regiments und der Ahnherr einer neuen glänzenden Dynastie, wie man erwartet. Das Judentum blieb eine Tempelgemeinde. Und in dem Bergland von Judäa, abseits von den grossen Heerstrassen weltgeschichtlichen Geschehens hat dieser kleine Priesterstaat Jahrhunderte hindurch ein, so weit wir sehen, ruhiges, von aussen selten belästigtes, in sich abgeschlossenes Dasein geführt. Die Grenzen des kleinen Tempelstaates waren sehr enge (s. o. S. 69). Die Zentralisation des Kultus in Jerusalem entsprach erst jetzt recht eigentlich den wirklichen Verhältnissen. Es war vom jüdischen Volk wirklich nicht mehr vorhanden als der Tempelsprengel von Jerusalem mit seinen Landgemeinden. Bei allen wichtigen Beschlüssen und Beratungen versammelte sich die ganze Gemeinde in Jerusalem. Die erwachsenen Männer der einzelnen Ortsgemeinden zogen dann insgesamt dorthin, oder entsandten wenigstens ihre Vertreter. Vgl. Es. 3_1 = Neh. 7_{73}. 8_1; Es. $10_{7.12}$ ff. Neh. 8_{13}. 9_1. Und das gesamte gemeinsame Leben des restaurierten Judentums kulminierte im Kultus

des Tempels von Jerusalem. Alles, was sonst eine Nation zusammenbindet und eint, hatte dieses Judentum verloren. (S. o. S. 63 ff.). Stehen geblieben war von allen nationalen Institutionen nur der Tempel und sein Kult. Die Persönlichkeit, die im Laufe der Jahrhunderte an die Spitze dieses kleinen Gemeinwesens trat, war der Hohepriester. Ursprünglich nur an zweiter Stelle neben dem Statthalter (und Davididen) Sesbazar und Serubabel stehend, tritt er freilich auch in den Reformzeiten Esras und Nehemias noch wenig neben Nehemia und der Versammlung des Volkes mit seinen Häuptern hervor. Er ist aber dann, wie namentlich die Verhältnisse unmittelbar vor der Erhebung der Makkabäer beweisen, tatsächlich in den späteren Jahrhunderten der Ethnarch, der Lenker der Geschicke des Volkes geworden. Wie man früher nach dem Regiment der Könige rechnete, so überlieferte man jetzt die Liste der Hohenpriester.[1]) Er tritt an die Spitze der allmählich sich ausbildenden zunächst aus den Häuptern der Geschlechter bestehenden Gerusie, in der allmählich auch die Priesteraristokratie immer grösseren Einfluss erlangt zu haben scheint (Wellhausen J. J. G. 144 f.). Und schon die einfachen Ziffern zeigen, welches ungeheure Gewicht der Priesterstand in die Wagschale werfen konnte. In der Exulantenliste Esra 2 $_{3-39}$ = Neh. 7 $_{8-42}$ werden unter einer Bevölkerung von 25000—26000 Männern 4289 Priester (übereinstimmend nach Es. 2 $_{36-39}$. Neh. 7 $_{39-42}$) gezählt, d. h. es kam auf je sechs erwachsene männliche Laien jedesmal ein Priester.[2]) Man mag — mit gutem Recht — an der Echtheit der Liste zweifeln und es für sicher halten, dass die ursprüngliche Liste der Exulanten unter Josua und Serubabel hier höchstens in einer starken Überarbeitung vorliegt,[3]) jedenfalls spiegelt sie irgendwelche späteren Zeitverhältnisse wider, zumal da andere Zahlenangaben ein ganz ähnliches, oder noch zu Gunsten der Priester verschobenes Verhältnis zwischen Priestern und

1) Neh. 12 $_{10.}$ $_{(22)}$, nach rückwärts ergänzt I Chron. 6 $_{30}$ ff. Jos. A. X 151—153; vgl. die Darstellung des Josephus in den folgenden Büchern (XI 347. XII 43 f. XII 157. 229) und die Zusammenfassung A XX 224 ff.

2) Dazu kommen dann noch 74 Leviten und 128 (148) Sänger. Es. 2 $_{40}$ f.; Neh. 7 $_{43}$ f.

3) Dafür scheint mir unter anderm der Wechsel von Gentil- und Ortsnamen in der Liste (Neh. 7 $_{8-24}$; $_{25-38}$) zu sprechen; in der Liste Neh. 10 $_{15}$ ff. sind alle alten Gentilnamen genannt, von den Ortsnamen findet sich nur Anatot. Die Vermutung, dass 10 $_{21}$ ff. die Vorsteher der Ortsgeschlechter genannt seien, scheint mir wenig einleuchtend.

Laien ergeben.[1]) Wenn diese Zahlen nur ungefähr zutreffen, so liefern sie eine treffende Charakteristik für das jüdische Gemeinwesen. Dem entspricht nun auch, dass in der für unser Zeitalter charakteristischen Literatur das kultische Interesse durchweg und fast ausschliesslich in den Vordergrund tritt. Die Gesetze in der priesterlichen Gesetzgebung — namentlich in ihrer ältesten Schicht — beziehen sich fast ohne Ausnahme auf den Kult und seine Ordnungen. Die Anordnungen, die Moses auf dem Berg Sinai erhält, beschäftigen sich mit dem Bau des Tempels und mit den heiligen Kultgeräten, mit Priesterkleidung, Priesterweihe und Opfervorschriften. Was den Chronisten an der alten Geschichte, an Davids und Salomos Regiment und dem ihrer Nachfolger interessiert, ist die Geschichte des Tempels: Die Überführung der Bundeslade und die Vorbereitungen zum Tempelbau unter David, der Tempelbau unter Salomo, die Ordnung des im engsten Zusammenhang mit dem Tempel und der Priesterschaft stehenden Gerichtswesens unter Josaphat II 17 1 ff. 19 4 ff.; die Ordnung betreffs der Verwaltung der Tempeleinkünfte unter Joas II 24; die Reinigung und Neuordnung des Kultes unter Hiskia II 29—31; die Reform und die Feier des Passah unter Josia II 34—35. Der Bund am Sinai besteht für diese Geschichtsbetrachtung wesentlich in der Einrichtung des Tempelkultus, die göttliche Offenbarung bezieht sich auf die Ordnungen des Tempeldienstes; der Heldenkönig David wird zum Sängerfürsten, die Könige interessieren vor allem durch das, was sie am Tempel getan. Ein sehr charakteristisches Zeugnis für das Wesen und die Eigenart des nachexilischen Judentums besitzen wir auch in der interessanten Schilderung, die ein griechischer Schriftsteller Hecatäus vom Judentum seiner Zeit (Anfang des dritten Jahrhunderts) entwirft. Deutlich zeigt sich hier, wie sich auch dem fremden Beobachter das jüdische Gemeinwesen als ein Priesterstaat im eigentlichsten Sinne des Wortes darstellt.[2])

1) In der Liste der Stadtbewohner Jerusalems Neh. 11 (= I Chron. 9) werden neben 1396 (1646) Judäern und Benjaminiten 1192 (1760) Priester genannt. Der Chronist, der ja vielfach Verhältnisse seiner Zeit in die Königszeit zurückträgt, zählt I 12 24 ff. neben 6800 kriegstüchtigen judäischen Männern 3700 Priester (und 4600! Leviten).

2) Bei Diodor XL 3. Von Moses heisst es hier: „Er erwählte die ansehnlichsten und fähigsten Männer aus dem ganzen Volk und machte sie zu Priestern und überwies ihnen die Sorge für das Heiligtum, die Verehrung Gottes und die Opfer". Ferner: „Das Regiment des Volkes wurde immerdar einem unter den Priestern gegeben, der der weiseste und tugendhafteste zu sein schien". (Reinach S. 17).

Wir vergegenwärtigen uns kurz die charakteristischen Züge der Frömmigkeit, die sich in diesem jüdischen Priesterstaat entwickelte. Der hervorstechendste Zug an ihr ist offenbar der prinzipielle Unterschied zwischen Priestern und Laien. Der Klerus wird der eigentliche Träger der Frömmigkeit, er und er allein ist das aktive Element in ihr. Scheinbare Kleinigkeiten sind charakteristisch für diese Metamorphose eines Volkes zur priesterlichen Gemeinde. Der Schofar, früher die Kriegsdrommete, die das Volk zu der wichtigsten Betätigung seines Lebens rief, wird ein „friedliches Instrument in den Händen der Priester". Die Terua, in der nationalen Zeit das Kampfgeschrei, wird jetzt die Bezeichnung der rauschenden Tempelmusik (Wellhausen J.J.G. 184). Sonst gipfelte der Tempelkultus in den grossen Festversammlungen zur Zeit der Hauptfeste des Jahres. Da war die ganze festlich versammelte Volksgemeinde der aktive Träger des Gottesdienstes. In der priesterlichen Gesetzgebung tritt die Bedeutung der Feste nach dieser Seite sehr zurück; das was sie wesentlich auszeichnet, sind die ins endlose vermehrten Opfer. Die frohen gemeinsamen Mahlzeiten am Gotteshause treten in den Hintergrund. Die Hauptsache wird das täglich (und sabbatlich) dargebrachte ständige Opfer, das Tamid. Die Priesterschaft ist der ausschliessliche Träger des Gottesdienstes, der Regulator der ohne Aufhören funktionierenden Maschinerie des Kultus. An ihr und ihrer Gewissenhaftigkeit hängt der Bestand des guten Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk. Die Priester sind die bevorzugte Kaste. Es ist der „Priester" Esra, dessen Abkunft von hohempriesterlichem Geschlecht besonders hervorgehoben wird (Es. 7 1 ff.), zu dem man als dem eigentlichen Gesetzgeber und Grundleger dieser Frömmigkeit aufschaute. [1]) Die Geschichte, welche die Religion des Judentums in diesem Zeitraum erlebte, besteht zu einem guten Teil in dem allmählichen Eindringen von Laienelementen den Sängern und Torhütern in den niederen Klerus, in den Streitigkeiten und Eifersüchteleien, welche dieses Eindringen mit sich brachte, in den Kämpfen zwischen niederem und höherem Klerus, den Versuchen, unbefugte Emporkömmlinge wieder in ihre Schranken zu weisen. [2]) Auch die Gerichtsbarkeit, das einzige, was vom eigentlich nationalen Leben im engeren Sinn der

1) Die Zeichnung des Esra als eines Prototyps des Schriftgelehrtentums scheint erst späteren Datums zu sein. (s. u. Kap. VII).

2) Vgl. die spätere Schicht von Nu. 16.

Tempelgemeinde verblieben war, scheinen die Priester mehr und mehr in ihre Hand bekommen zu haben. Schon Ezechiel (44 24) hatte den Priestern die Gerichtsbarkeit übertragen. In der Schilderung der Gerichtsreform des Josaphat II Chron. 19 5 ff., die ganz gewiss nur Verhältnisse späterer Zeit widerspiegelt, wird die oberste Gerichtsbehörde in Jerusalem aus Leviten, Priestern und den Familienhäuptern Israels zusammengesetzt. Hecatäus behauptet sogar einfach, dass Moses die Priester zu Richtern in den wichtigeren Dingen eingesetzt habe. [1])

Die Frömmigkeit in diesen führenden Schichten musste allmählich einen sehr äusserlichen Charakter annehmen. Der Kultus, der in den Händen dieser Priesterschaft lag, war etwas seinem Wesen nach Erklügeltes und künstlich Gemachtes. Er hatte wenig Urwüchsiges, Bodenständiges, aus dem unmittelbaren Volksleben heraus Gewordenes an sich. Er ist beherrscht durch die gelehrte Reflexion; ein öder Formalismus gibt ihm das Gepräge, mit feierlicher Grandezza werden die geringfügigsten Kleinigkeiten behandelt, als handle es sich um Haupt- und Staatsaktionen. Lev. 10 16 ff. Ein falsch dargebrachtes Räucherwerk (Lev. 10 1), der Genuss gesäuerten Brotes in den Passahtagen (Ex. 12 19) u. dergl. wird zu einem Frevel, den Jahwes Zorn unnachsichtlich mit Ausrottung bestraft. Wir werden annehmen dürfen, dass dieser Formalismus die durchschnittliche Frömmigkeit des jüdischen Priestertums ganz erstickt oder auf ein sehr niederes Niveau herabgestimmt haben wird. Was hier wirksam wird, ist eine Frömmigkeit ödester Observanz. Es kann uns nicht wundernehmen, wenn am Ende dieser Epoche gerade in der herrschenden Priesteraristokratie eine vollkommene Verweltlichung und Sittenverderbnis eingetreten ist, wenn hier gerade der Herd aller freigeistigen hellenisierenden Bestrebungen war. Die Parallele mit dem katholischen Klerus der Renaissancezeit drängt sich auf.

Anders wird unser Urteil über die Laienfrömmigkeit dieser Zeit lauten dürfen. Man pflegt gewöhnlich in der Charakterisierung des nachexilischen Judentums die individualistische Frömmigkeit des Gesetzes und der Observanz, wie sie uns im Zeitalter des ausgebildeten Pharisäismus zu Jesu und Pauli Zeit entgegentritt, unbefangen in die Zeit des Esra und Nehemia zurückzudatieren. Wir hören, dass seit dem Exil die jüdische Religion nicht mehr einfach Sache

1) τοὺς αὐτοὺς δὲ καὶ δικαστὰς ἀπέδειξε τῶν μεγίστων κρίσεων καὶ τὴν τῶν νόμων καὶ τῶν ἐθῶν φυλακὴν τούτοις ἐπέτρεψεν.

des Volkes, des Brauches und der Sitte sei, dass der einzelne Jude nicht als solcher geboren werde, sondern sich selbst dazu mache. Wir sind geneigt, wenn wir uns die Grösse des nachexilischen Judentums vergegenwärtigen, sofort an jene nervöse, gereizte, überanstrengte, auf der Seele des einzelnen schwer lastende Frömmigkeit zu denken, die wir aus dem Neuen Testament so gut kennen. — Doch nicht mit Recht.[1]) Wir werden uns die Laienfrömmigkeit dieser Zeit ein gut Teil einfacher, unbefangener und weniger kompliziert vorzustellen haben.

Was der Gottesdienst dem einzelnen jüdischen Frommen, der nicht Priester war, auferlegte, war in dieser Zeit noch kein System von Werken und Leistungen, das sein Leben bis in die Stunde und Minute regelte. Es war noch etwas verhältnismässig Einfaches. Unter den äusseren Verpflichtungen, die den Laien oblagen, standen obenan die Abgaben und Leistungen für Tempel und Priesterschaft.[2]) Das waren freilich schwere Lasten: Die männliche Erstgeburt von Vieh und Menschen Neh. 10 37. Nu. 18 15—18 u. ö.,[3]) und die Erstlinge (Bikkurim) von den Früchten Neh. 10 36, Nu. 18 13,[4]) das Beste (die Ehrengabe, Reschit, Teruma)[5]) von den Erträgnissen des Feldes Neh. 10 38, Nu. 18 12, die verschiedenen Zehnten von den Feld- und Baum-Früchten Neh. 10 39, Nu. 18 24 und sogar vom Vieh, die Kopfsteuer[6]) von einem halben Seckel für die

1) Vgl. Wellhausen S. 208: „Das Gesetz hat keinen plötzlichen Einschnitt in die bisherige Entwicklung gemacht. Seine erstickende Wirkung hat es erst allmählich ausgeübt; es dauerte lange, bis der Kern hinter der Schale verholzte".

2) Vgl. zum folgenden die ausführliche Darstellung bei Schürer II 247—257.

3) Die Erstgeburt von Menschen muss eingelöst werden, ebenso die von unreinem Vieh. Die Erstgeburt von reinem Vieh wird abgeliefert.

4) Als Früchte, die dem Gesetz der Erstlinge und des Zehntens unterlagen, gelten später die Dt. 8 8 genannten sieben Arten. Vgl. Tob. 1 7 (𝔖. vet. lat.).

5) Die Reschit stand zunächst als freiwillig abgemessene Ehrengabe (nach späteren Bestimmungen, Schürer II 250, $^1/_{40}$—$^1/_{60}$ des Ganzen) neben der Abgabe der Erstgeburt (E. Meyer, Entstehung d. Judentums 212). Später trat dann, indem man den Begriff der Erstgeburt auf die Feldfrüchte übertrug, die Abgabe der Bikkurim neben die Reschit. Die Reschit erhob man übrigens auch beim Backen von Brotteig (nach späteren Bestimmungen $^1/_{24}$ beim Privatmann, $^1/_{48}$ für Bäcker). Das ist die sogenannte Challa, vgl. Neh. 10 38; Nu. 15 20; Rö. 11 16 ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος.

6) Nach E. Meyer 210 f. ist ein halber Seckel heiligen Gewichtes das

ständigen Opfer. Dazu kamen dann die vielen Privatopfer,[1]) von deren Umfang und Häufigkeit man sich nach Lev. 11—15. Nu. 19 einen Begriff machen kann. Und priesterliche Findigkeit hatte diese Last ständig zu steigern gewusst. So wurde noch nach den Zeiten Esras und Nehemias die Kopfsteuer von einem drittel Seckel auf einen halben Seckel heiligen Gewichts gesteigert (vgl. Neh. 10 33 mit Ex. 30 11 ff.). Während im Deuteronomium der Zehnte alljährlich von den Besitzern selbst an heiliger Stätte verzehrt wurde 14 22 ff., verordnete die priesterliche Gesetzgebung Nu. 18 20—32. Neh. 10 38 die Abgabe des Zehnten an die Leviten. In einer noch späteren Zeit kombinierte man gar die Vorschriften des Deuteronomiums und der priesterlichen Gesetzgebung und verlangte die Abgabe von einem Zehnten für die Leviten und die Verzehrung des zweiten Zehnt an heiliger Stätte. Und da nach der Vorschrift des Deuteronomiums der Zehnte in jedem dritten Jahr den Leviten und Hilfsbedürftigen zufallen sollte, machte man gar aus diesem Zehnt des dritten Jahres einen dritten Zehnt, Tob. 1 7 f. Jos. A. IV 240, so dass der fromme Laie in jedem dritten Jahr ein Drittel seiner Einkünfte zum Besten des Kultes zu versteuern hatte. Den Viehzehnten endlich hat erst ein ganz später Anhang der priesterlichen Gesetzgebung eingeführt Lev. 27 32 f.[2]) Das waren schwere Lasten. Aber man wird sich allerdings fragen dürfen, ob nicht manche von diesen Forderungen nur Ideale und Theorien blieben und

---

Vierfache von $^1/_3$ Seckel. — Baentsch, Kommentar zu Ex. 29 11 ff. ist dagegen — schwerlich mit Recht — der Meinung, dass in den beiden Stellen nur der Unterschied verschiedener Münzberechnung vorliege.

1) Die Sündopfer und Schuldopfer fielen dabei, abgesehen von dem Jahwe zukommenden Teil und soweit sie nicht als hochheilige Opfer verbrannt wurden, ganz und gar den Priestern zu Lev. 4 11 f. 6 22. 7 1 ff. Vom Mahlopfer bekommen die Priester die sogenannte Hebebrust und die Webekeule. Auch hier scheint eine allmähliche Steigerung des Anteils des Priesters stattgefunden zu haben, dem ursprünglich vielleicht nur das Bruststück zukam. Vgl. Baentsch, Kommentar zu Ex. 29 26. Von den Brandopfern fielen den Priestern wenigstens das Fell zu Lev. 7 8, von den Speiseopfern endlich weitaus der grösste Teil Lev. 2 3. 10. 6 9—11. 7 9. 10. 14 u. ö. — vgl. hierzu Schürer II 247 f. An die alte Zeit, in der jedes Schlachten ein Opfern gewesen war, erinnert noch die auch späterhin festgehaltene Bestimmung (Dt. 18 3), dass von jedem geschlachteten Tier Vorderbein, Kinnbacken und Magen dem Priester zufielen. Auch die Abgabe vom Ertrage der Schafschur ist hier zu erwähnen. Dt. 18 4. Tob. 1 6.

2) Dabei blieb strittig, ob der Viehzehnt dem Priester anheimfällt, oder ob der Laie selbst ihn am Heiligtum verzehren darf. Schürer 251 22.

für viele einfach auf dem Papier standen. Jedenfalls griff das alles doch nicht allzustark in das alltägliche Leben der Frömmigkeit ein. Man kam seinen Verpflichtungen nach, so gut es eben gehen wollte, schlecht und recht und oft recht schlecht. Aber man kann doch nicht sagen, dass diese äusseren Leistungen wie später in der Blütezeit des Pharisäertums die innere Frömmigkeit absorbierten. Die andern äussern Verpflichtungen der Frömmigkeit drückten nicht allzu sehr. Dass der einzelne die männlichen Kinder seines Hauses beschneiden liess, war selbstverständlich und althergebrachte Sitte. Neben der Beschneidung stand als zweites „Zeichen" des Judentums die Sabbatheiligung. Und hier ist allerdings der Punkt, wo nun die spintisierende, haarspaltende Gesetzesfrömmigkeit zuerst in das Judentum einzog. Auch das geschah nur allmählich. Eine eigentliche ausführliche Sabbatkasuistik findet sich im Pentateuch noch nicht. Die gelegentlichen rigorosen Bestimmungen über die Sabbatheiligung gehören der spätesten Schicht der Gesetzgebung an. Seit der Wirksamkeit des Esra und Nehemia war ferner für den frommen Juden die Vermeidung der Mischehe mit nichtjüdischen Frauen eine fundamentale Forderung ihrer Frömmigkeit geworden. Neh. 10 31. s. o. S. 107.[1]) Nachdem aber einmal die Sitte eingewurzelt war und von Generation zu Generation die Abgeschlossenheit des Volkes sich gesteigert hatte, bedeutete der hier geübte Verzicht für den einzelnen keine persönliche Anstrengung mehr. Im Verkehr mit den Heiden hatte bereits Nehemia gewisse Beschränkungen auferlegt 10 32; die Folgezeit hat hier manches hinzugetan. Den aussenstehenden Beurteilern galt das Judentum als ein Volk, das die Fremden hasste (s. o. S. 106). Aber auch hier brauchte der einzelne nur dem Zuge der Sitte zu folgen, und die Abgeschlossenheit des in seinem Berglande in Stille und Zurückgezogenheit lebenden Volkes liess die Forderungen der gesetzlichen Frömmigkeit als einen natürlichen Ausdruck seines Daseins empfinden. Der Tempelkult in seiner späteren Ausbildung verstrickte zwar bereits die Frömmigkeit des Judentums in ein Gewebe von Äusserlichkeiten. Es sind wesentlich rituelle Vergehen, welche die Darbringung eines zweiten Sündopfers notwendig machen. Lev. 5 1—6. Nu. 6 9—12. vgl. Lev. 11—15. Nu. 19.[2]) Aber von den umfangreich n Vorschriften über Rein und Unrein, die im spä-

1) Hier und da freilich regte sich auch in frommen Kreisen die Opposition, wie der Verfasser des interessanten Buches Ruth beweist.

2) Anders liegen die Dinge noch beim Schuldopfer. Lev. 5 15 ff.

teren Judentum eine so zentrale Rolle spielten, finden wir hier doch erst die ersten Ansätze. Wenn wir alles abwägen, dürfen wir urteilen, dass das, was wir nach dem Neuen Testament „Leben unter dem Gesetz" nennen, in den ersten Jahrhunderten nach Esra und Nehemia zwar schon vorhanden, aber doch nur in einem sehr bescheidenen Masse vorhanden war.

Dem entspricht es nun auch, dass die Frömmigkeit dieses Judentums sich zu einem guten Teil die Kraft der Innerlichkeit und lebendigen Wirklichkeit bewahrt hat. Die äussere Schale war noch lange nicht fest genug, um das Innere zu ersticken. Wir dürfen nicht vergessen, dass die grosse Masse der Psalmenliteratur in diesen Jahrhunderten, welche durch den Geist Esras und Nehemias bestimmt wurden, entstand. Die Frommen, die mit Eifer und Bereitwilligkeit die grossen Lasten für den Kultus und die Priesterschaft trugen, durften sich dafür auch ruhig und sicher im Schutz ihres im Tempel wohnenden und von Zion aus die Welt regierenden Gottes fühlen.[1])

Ps. 27$_5$. Denn er birgt mich in seiner Hütte am bösen Tage;
Schirmt mich im Schirm seines Zeltes; hebt mich auf einen Fels.
$_6$ Und nun erhebt sich mein Haupt über meine Feinde um mich her,
Und ich will opfern in seinem Zelt, opfern mit Schall;
Ich will Jahwe singen und spielen.[2])

Es kam bei dieser Frömmigkeit nicht so sehr auf die Anstrengungen des einzelnen an; der einzelne fühlt sich ganz und gar als das Glied einer Gesamtheit, einer Gemeinde. Sein Ich ist so sehr mit dem Ich der Gemeinde verwoben, dass man in den meisten frommen Liedern jener Zeit kaum noch die Grenze angeben kann, wo die privaten Erfahrungen der einzelnen Frommen aufhören und die Erfahrungen der Gemeinde beginnen. Und der Bestand der Gemeinde, wie das Wohlergehen des einzelnen ruht auf dem gesicherten, Tag für Tag seinen geregelten Gang nehmenden, in allen seinen Teilen mit wunderbarer Weish it geordneten Grossbetriebe des Gottesdienstes. In diesem sicheren und festen Rahmen kann die jüdische Frömmigkeit den ganzen Reichtum und die Innigkeit ihres Gottvertrauens entfalten, und Raum genug bleibt auch für das Sittliche und seine

1) Als eins der grossartigsten Zeugnisse der nachexilischen Tempelfrömmigkeit hat Wellhausen (JJG 209) mit Recht den Psalm 46 hingestellt.

2) Die Übers. hier und im folgenden nach der dritten Auflage von Baethgens Kommentar.

einfachen, bei dem schlichten Gesamtleben so wenig komplizierten Grundregeln.

Das beste Zeugnis, das wir für diese innerliche Frömmigkeit des nachexilischen Israels besitzen, gibt wie gesagt die Mehrheit der Psalmen ab. Eine tiefernste und innerliche Frömmigkeit, ein einfaches, schlichtes Gottvertrauen steht in der Tat hier in der allerinnigsten Verbindung mit Kult- und Tempel-Frömmigkeit. Der Gott, an dem die Seele dieser Frommen hängt, ist der Allmächtige, der Himmel und Erde in seiner Hand hält, aber im Tempel von Jerusalem ist er doch seinen Frommen recht eigentlich nahe. Dort will er sich von ihnen finden lassen, dort ihre Gebete erhören. Das fromme, von Herzen kommende, freie (nicht formulierte) Gebet ist in erster Linie eine Schöpfung dieser Gemeinde. Zwar ist selbstverständlich, dass Gott durch Opferkultus geehrt werden will, dass das Opferritual richtig innegehalten werden muss, dass man Gott angenehme Opfer (Ps. 4_6. 54_8. 56_{13}. 66_{13}) darbringen soll. Aber in den alten Formen ringt eine neue geistigere Frömmigkeit nach neuen Ausdrucksmitteln. Im Kultus des zweiten Tempels traten Tempelmusik und Gesang, die gewiss vorher schon vorhanden waren, neben das Opfer in den Mittelpunkt des Interesses. Die Sängergilden, die ursprünglich gar nicht einmal zur Klasse der Leviten gehörten (vgl. noch die Liste Neh. 7_{44}), werden bald in den niederen Orden des Klerus aufgenommen und erringen hier allmählich die bedeutsamste Stellung, so dass ihnen unter Herodes Agrippa gar das priesterliche weisse Gewand verliehen wurde (Jos. A. XX 216 ff). Die Chronik ist im Grunde eine Tendenzschrift zu Gunsten der Leviten und vor allem der Tempelsänger. Musik und Gesang wurden recht eigentlich das Hauptstück des Gottesdienstes. Das Opfer war Sache der Priester, aber der Gesang wurde als die spezielle Lebensäusserung der frommen Gemeinde aufgefasst. Die Sänger brachten in ihm Lob und Dank der Gemeinde zum Ausdruck, und diese antwortete beim Refrain oder sprach zum Schluss das Amen.[1]) Der Fromme, der zum Tempel wollte, tat es in erster Linie, um den Herrn zu loben und ihm zu danken bei Harfen- und Saitenspiel.[2]) Der Tempelkultus arbeitete hier dem neuen geistigen Gottesdienst der Synagoge vor. Und die stehen bleibenden sinnlichen Formen des Tempelkultes gaben schliesslich der neuen geistigen

1) Vgl. Ps. 115_{9-11}. 118_{1-4}. 136 und Sir. 50_{19}.
2) Vgl. Ps. 28_7. $40_{4.10}$. 71_{22}. 81_1 ff. 92_1 ff. 98_5. 101_1 u. ö.

Frömmigkeit nur ihre Frische, Gegenständlichkeit und Anschaulichkeit. So äussert sich denn diese Frömmigkeit des Tempelkultes in höchst kräftigen, einfachen und erquickenden Tönen.

Ps. 27 4 Eins habe ich von Jahwe erbeten,
Das wünsche ich:
In Jahwes Hause zu wohnen
Mein Leben lang
Und Jahwes Schöne zu schauen,
In seinem Tempel zu sorgen.

Ps. 84 2 Wie lieblich ist Deine Wohnung,
Jahwe Zebaoth!
3 Meine Seele hat sich voll Sehnsucht verzehrt
Nach den Vorhöfen Jahwes.
Mein Herz und Leib jubeln
Dem lebendigen Gott.
4 Hat doch das Vöglein ein Haus gefunden,
Und die Wildtaube hat ein Nest.[1])

Auch hat das Äusserliche in dieser Frömmigkeit die Moral noch nicht erstickt und getötet. In unmittelbarer und unbefangenster Weise verbinden sich gerade mit dieser Kultreligion die sittlichen Grundforderungen.

Ps. 15 1 Jahwe, wer darf in Deinem Zelte gasten,
Wer darf auf Deinem heiligen Berge wohnen?
2 Wer unsträflich wandelt und Gerechtigkeit übet
Und Wahrheit redet in seinem Herzen:

Ps. 24 3 Wer darf auf den Berg Jahwes steigen,
Und wer darf an seiner heiligen Stätte stehn?
Wer reine Hände hat und ein lauteres Herz,
Wer sein Begehren nicht auf Nichtiges richtet![2]).

1) Ähnliche Stimmungen (17 15?) 23 6. 26 8. 42—43 (Sehnsucht eines Exilierten nach dem Tempel Jahwes) 52 10. 65 5 f. 68 25 ff. (Schilderung eines Festzuges) 69 10. 92. 93 5. 96 8. Vgl. besonders noch die Psalmen 47. 48. 122. 132.

2) Vgl. noch Ps. 101 7 f. und für die hochgespannte Moral der nachexilischen Tempelgemeinde Hiob 31 5 ff. Dass sich diese moralische Grundstimmung nach der Weise der prophetischen Predigt gegen den äusserlichen Tempelkult und speziell gegen das Opfer und seinen Wert wendet, ist ausserordentlich selten, vgl. Ps. 40 7 ff. 50 7 ff. 51 18 f. und nicht eigentlich charakteristisch für unsere Zeit. Charakteristischer ist es, dass Ps. 51 (und 50) in V. 20—21 einen Zusatz erhalten hat, durch welchen die Tempelgemeinde seinen revolutionären Charakter unschädlich machte: „Baue die Mauern Je-

Wieder und wieder endlich kommt in diesen Psalmen die Freude der Frommen an dem Äusseren der herrlichen Gottesdienste zum Ausdruck, an Cymbeln und Harfe und Saitenspiel, an den Chören der heiligen Sänger, an dem frohen Gedränge der im Tempel sich versammelnden Festgemeinde, an dem ganzen feierlichen Opferdienst in allen seinen Einzelheiten. Mit welcher Freude am einzelnen beschreibt schon der nüchterne Verfasser des Priesterkodex die prachtvollen Gewänder des Hohenpriesters. Ex. 28. Gerade der Laie, der dies Gepränge nur von ferne in Feststimmung sah, der nicht hinter den Kulissen in die ganze Misere der alltäglichen gewohnheits- und gewerbsmässigen Ausübung eines in Formen erstarrten Gottesdienstes hineinschaute, konnte sich von Herzen an alledem freuen und erbauen:

122 1 Ich freute mich, da man mir sagte:
Wir gehn zum Hause Jahwes.

Auch das ist bemerkenswert, wie wenig gerade in der Masse der Psalmen-Literatur von dem grossen Rivalen des Tempels und des Kultus: vom Gesetz die Rede ist. Es sind ganz wenige Psalmen, die den Typus der eigentlichen gesetzlichen Frömmigkeit an sich tragen, und diese wenigen (Ps. 1. 19 b. 119) darf man schon nach ihrer Stellung und Überlieferung in der Psalmensammlung zur spätesten Schicht dieser Literatur rechnen.

Die Züge dieser speziellen Kultfrömmigkeit begegnen uns noch bei Schriften, die an der Schwelle des neuen Zeitalters des Spätjudentums stehen, in der Weisheit des Siraciden und im Tobit-Buch. Nirgends schlägt der Siracide so warme Töne an, als da, wo er von seinem Zeitgenossen, dem Hohenpriester Simon, redet:

50 5 Wie prächtig war es, wenn er aus dem Zelte hervorschaute,
Wenn er hervortrat hinter dem Vorhang:
6 Wie der Morgenstern zwischen Wolken hervor
Und wie der volle Mond in den Tagen des Festes
7 Und wie die Sonne, die über dem Tempel des Königs emporstrahlt,
Und wie der Regenbogen, der in den Wolken sichtbar wird.

Und mit welcher andächtigen, staunenden Verehrung schildert er dann

---

rusalems, dann wirst Du Wohlgefallen haben an rechten Opfern, an Brandopfer und Ganzopfer; dann wird man Farren auf deinen Altar bringen." — Wenn Sirach 32 (35) 1 ff. sich scheinbar kritisch gegen das Opfer ausspricht, so empfiehlt er doch in demselben Atemzug das Opfer des Gerechten V. 6 ff. und ermahnt, den Priester zu ehren.

bis ins einzelne die von ihm geleiteten Gottesdienste (vgl. den Lobpreis Aarons und Pinehas 45_{6-22}). Da wo Sirach in dem grossen Lobgesang die Wohltaten Gottes preist 51_{12}, stehen dicht nebeneinander die Sätze: „Lobt den, welcher das Horn dem Hause David sprossen liess", und „Lobt den, der die Söhne Zadoks sich zum Priestertum erwählte." [1]) Die Pflicht, den Priester zu ehren, stellt er gleich nach dem Gebot der Elternliebe 7_{29-31}.[2]) Es ist wahr — bei dem Siraciden spielt das Gesetz und seine Weisheit eine grössere Rolle als Tempel, Priestertum und Kultus. Aber das Gesetz ist bei Sirach noch die einfache Moral und hat noch nichts mit Zeremonie und Observanz zu tun, ist also hier noch nicht der eigentliche Rivale der Kultfrömmigkeit, sondern verträgt sich sehr wohl mit dieser. Auch bei dem Verfasser des Tobitbuches, bei dem allerdings eine Reihe von Zügen bereits auf eine weitere Entwicklung in der Richtung der spezifisch gesetzlichen Frömmigkeit schliessen lassen, steht die Kultfrömmigkeit noch immer im Zentrum. Was bei der Darstellung der Frömmigkeit des Tobit am meisten betont wird, ist dessen Anhänglichkeit und Treue gegenüber dem Tempel, sein Hinaufziehen zum Tempel Gottes in den dafür bestimmten Zeiten, die peinliche Gewissenhaftigkeit mit der er die Abgaben für den Tempelkult leistet, die hier in aller Breite und Umständlichkeit fast vollzählig aufgeführt werden. 1_{4-8}. Und daneben wird besonders betont, dass er ein Weib aus seinem Stamme geheiratet hat. 1_9. Der Kap. 13 eingelegte Hymnus klingt aus in ein Loblied Jerusalems, der Stadt des Tempels; in der eschatologischen Weissagung Kap. 14_{4-7} steht das Geschick des Tempels im Mittelpunkt. Tobit ist ein getreuer Sohn der von Esra-Nehemia gestifteten Kultgemeinde. Endlich sei noch darauf hingewiesen, dass wir in dem Psalm des Jonasbuches wieder den speziellen Zügen der Tempelfrömmigkeit begegnen:

2_8 Als meine Seele in mir verzagte, da gedachte ich an Jahwe,
Und mein Gebet drang zu Dir in Deinen heiligen Tempel.
2_{10} Ich will mit lautem Dank Dir opfern;
Was ich gelobt, will ich bezahlen.
Von Jahwe kommt die Hilfe!

Gern wüssten wir noch, wie es in dieser Zeit mit der Frömmigkeit

1) Die Echtheit dieses Lobgesanges, der sich nur im hebräischen Text findet, ist allerdings umstritten. J. Lévi, L'ecclésiastique II. 1901. Introduction XLVII ff.

2) Köberle, Sünde und Gnade 455.

der Diaspora resp. der babylonischen Gola bestellt gewesen ist. Unmittelbare Kultfrömmigkeit konnte sich hier nicht bilden. Feste neue Formen haben sich auch erst allmählich ausgestaltet. Die Synagoge ist erst in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts in Ägypten nachweisbar. Man wird dort aber seine Religion, so gut wie es ging, bewahrt und gepflegt haben. Man hatte ja die Zeichen des Judentums, Beschneidung und Sabbat, man konnte auch dort sich, so gut es ging, von aller Berührung mit dem Heidnischen fernhalten. Man konnte Passah feiern in der Verbannung und vielleicht auch von Anfang an Laubhüttenfest. — Aber man wird im Durchschnitt das alles nicht für voll eingeschätzt haben. Es blieb ein empfindlicher Mangel, fern vom heiligen Land und dem Tempelkult zu sein. Freilich, auch Abraham hatte in der Fremde Gott gekannt und gerade die priesterliche Gesetzgebung hatte ja erst diesen Patriarchen zum recht eigentlichen Träger des „Bundes" und zum geistigen Ahnherrn des heiligen Volkes gemacht. Aber diesen Bund mit Gott hatte doch auch Abraham erst im heiligen Lande geschlossen. So wird vielfach in der Diaspora eine starke Sehnsucht nach dem heiligen Tempel und den schönen Gottesdiensten, wie sie Ps. 42 f. und so manches der speziellen Wallfahrtslieder zeigen, die Stimmung der Frommen beherrscht haben. Was wir von der nachträglichen Rückkehr Esras und seiner Schar aus dem Exil hören, wird nicht etwas ganz Vereinzeltes sein. Wer unter den wirklich Frommen heimkehren konnte, wird nach dem Lande des Tempels zurückgestrebt haben. Ist wirklich Esra der Verfasser der priesterlichen Ur-Gesetzgebung — und dass er es ist, ist nach der richtigen Auffassung der Stelle Es. 7 12 (E. Meyer Entstehung d. Judent. 62 trotz Wellhausen J. J. G. 183) höchst wahrscheinlich — so erhellt daraus, mit wie intensivem Interesse die Frommen der babylonischen Diaspora nicht nur zu Ezechiels Zeit, sondern auch nachher an allen Fragen des Kultes und seiner Errichtung teilgenommen, wie für sie Tempel und Priestertum im Mittelpunkt ihrer Frömmigkeit stehen geblieben sind.

Diese Frömmigkeit des Tempels und des Kultes ist im Zeitalter des Spätjudentums allmählich von einer zwar der Art nach verwandten, aber doch in ihrer ganzen Struktur wesentlich verschiedenen Frömmigkeit abgelöst: von der eigentlich gesetzlichen Frömmigkeit oder der Frömmigkeit der Observanz, die schon vorher zum teil als Unterströmung vorhanden, nun in der Folgezeit an die Oberfläche drängt. Diese Ablösung hat sich allerdings sehr allmählich vollzogen. Auch hier ist der Charakter der jüdischen Frömmigkeit ein komplizierter.

Auf den ersten Blick scheint in der Tat der Kultus noch eine ausserordentliche Bedeutung auch für das spätere Judentum zu besitzen. Der Tempel in Jerusalem war, so lange er stand, äusserlich betrachtet, das Zentrum der Frömmigkeit. Hier war und blieb die eigentliche Stätte der Verehrung Jahwes; Jerusa-

lem und der Tempel auf Zion besassen für das Judentum eine Bedeutung, wie Mekka und die Kaaba für den Islam. Zu dem Kultus, der dort Jahwe dargebracht wurde, trug jeder erwachsene Israelit durch die Tempelsteuer von einem halben Seckel, die Didrachmensteuer, bei,[1]) er stand damit in persönlicher Beziehung zum Kultus und durfte sich sagen, dass dort oben auf dem heiligen Berge täglich auch für ihn geopfert werde, mochte er nun in Jerusalem oder Palästina oder irgend einem noch so fernen Winkel der Welt wohnen. Und die Tempelpriesterschaft blieb äusserlich in der ganzen Zeit die Leiterin des Volkes. Der Hohepriester ist das geistige und weltliche Oberhaupt des Volkes, soweit das weltliche Regiment nicht in den Händen der Fremden lag. War auch gerade die Priesteraristokratie vielfach zum Heidentum abgefallen und trug sie direkt und indirekt die Schuld an den furchtbaren Zeiten der Religionsverfolgung, so hatte doch das Hohepriestertum in der Zeit der Makkabäer neuen Glanz bekommen; die makkabäischen Hohenpriester waren wirklich zugleich geistige und weltliche Lenker des Volkes. Mit dem Nimbus des Hohenpriestertums verbinden sie die Krone des Fürsten und erwerben endlich auch die Königskrone. Man verehrte staunend diese Vereinigung der bisher geschiedenen Ämter, man pries den Johannes Hyrkanus, weil er die drei Ämter des Fürsten, Hohenpriesters und Propheten in sich vereinigt habe.[2]) Man glaubte, die alten goldnen Zeiten seien wiedergekehrt. Nun herrschte der königliche Priester nach der Weise Melchisedeks (Ps. 110). Dass selbst in den Kreisen der Frommen der Glanz jenes fürstlichen Hohenpriestertums zuzeiten wenigstens gerne gesehen wurde, das zeigen die aus diesen Kreisen stammenden und wahrscheinlich der Makkabäerzeit angehörigen Schriften, die Jubiläen und die Testamente der Patriarchen. Der am meisten geehrte Held der Vergangenheit ist in diesen Schriften Levi geworden. Mit ihm vor allem beschäftigt sich die Haggada. Er beginnt Juda selbst aus seiner Erstlingsstellung zu vertreiben. Er bekommt von dem Grossvater Isaak vor Juda den Erstlingssegen. Er wird im Traume von Engeln mit den Insignien der hohenpriesterlichen Würde bekleidet: „Levi soll König sein in

1) Schürer II 259 A. 49. vgl. 257 A. 41. — Mt. 17 24; Cicero pro Flacco 28; Philo de mon. II 3. M. II 224, leg. ad. Caj. 23. 40. M. II 568 f. 592; Jos. A. XIV 113, XVI 162 ff., XVIII 312 f.; B. VII 218. Mischna Tractat Schekalim.

2) Joseph, A. XIII 299 f. B. I 68 f. Bousset, Testamente der Patriarchen Z. N. W. I 196.

Juda". Und zu immer wiederholten Malen schärfen die Testamente es den Stämmen ein, dass alles Heil des Volkes sich gründe auf seiner willigen Unterwerfung unter Levi und Juda.[1]) Freilich nach dem Sturze der Makkabäer betrachtete man diese Vereinigung der Davidskrone mit der hohenpriesterlichen Würde für eine Usurpation und eine Sünde.[2]) Aber der Hohepriester blieb nun erst recht das geistige Oberhaupt des Volkes. Mit grosser Ehrfurcht empfingen die babylonischen Juden den flüchtigen Hohenpriester Hyrkan und baten ihn, als er nach Jerusalem zurückkehren wollte, flehentlich zu bleiben.[3]) — Ja noch nach dem Sturze des Tempels heisst es bei Josephus in der zusammenfassenden Charakteristik des Judentums: „Ein Tempel des einen Gottes . . , allen gemeinsam, Eigentum des allen gemeinsamen Gottes! . . . Immerdar sollen ihn die Priester bedienen, immer soll diese der erste im Range führen."[4]) Mit Interesse und Ehrfurcht schaute man überall in der Diaspora auf das geistige Oberhaupt. Ja selbst auf sein Gewand übertrug sich diese Ehrfurcht. Man konnte nicht genug seine Pracht bewundern und sah in ihm Symbole tiefer, geheimnisvoller Weisheit.[5])

Und mit dem Priestertum verband das Volk noch immer das sehr reale Band der ungeheuren Abgaben, welche die Erhaltung des Priesterstandes und des Kultus erforderte (s. o. S. 116). Mit diesen Abgaben nahm man es auch in dieser späteren Zeit ungeheuer ernst, ja vielleicht ernster als je zuvor.

Einem Volk, das es in der späteren Zeit der Makkabäer und des Herodes fertig brachte, wirklich jedes siebente Jahr den Acker brach liegen zu lassen, darf man viel in der Erfüllung schwerster kultischer Verpflichtungen zutrauen. Dass die Einwohner von „Betylua" in der Zeit der höchsten Not die für die Priester bestimmten Erstlinge des Getreides und den Zehnten an Wein und Öl verzehren wollten, gilt dem Verfasser des Judithbuches als besonderer Frevel 11 13. — Was die Einlieferung des Zehnten betraf, so waren die Frommen hier rigoroser als die Priester und verzehnteten auch die kleinsten und unscheinbarsten Feld- und Garten-Früchte Mt. 23 23. Für die Diaspora fielen freilich viele dieser Abgaben

1) Vgl. Bousset l. c. 194—197, 198 f. u. ö.

2) Vgl. die Psalmen Salomos, besonders Ps. 17.

3) Jos. A. XV 11—22.

4) Ap. II 193.

5) Die Stellen bei Schürer II 263 6. Vgl. besonders Sirach 45 6—13. 50 5 ff.; Aristeas § 96—99; Philo, vita Mosis III 11—14. M. II 151—155; de monarchia II 5—6. M. II 225—227; Josephus A. III 159—187; B. V 231—236.

fort. Denn sie gelten alle als Abgaben an Jahwe, dafür dass dieser dem Volk das Land geschenkt. In der Fremde zahlte man Jahwe die Steuer nicht, wie man denn auch meistens dort weder Ackerbau noch Viehzucht trieb. — Die Tempelsteuer wurde dagegen gerade hier um so eifriger gezahlt (s. o. S. 125). Auch an freiwilligen Gaben und Weihgeschenken war sicher kein Mangel

Aber die Laien im Judentum nahmen nicht nur indirekt, sondern auch direkt Teil an dem Gottesdienst des Tempels und des Kultus. Schon zu den Morgen- und Abendopfern, welche die Priester täglich für die jüdische Gemeinde darbrachten, pflegte sich eine grosse Volksmenge einzufinden. Sie begleiteten den Gottesdienst mit ihrer Andacht. Sie empfingen von dem aus dem Innern des Tempels nach vollbrachtem Räucheropfer zurückkehrenden Priester den Segen. Sie hörten den Tempelgesang der Leviten, und wenn bei jedem Abschnitt des Gesanges die Priester ihre silbernen Trompeten bliesen, fielen sie andächtig nieder.[1]) Aus der Apostelgeschichte ersehen wir, dass der Tempel der Ort war, wo die frommen Kreise in Jerusalem sich trafen. Das slavische Henochbuch (51 4) empfiehlt dreimal, des Morgens, Mittags und am Abend, in den Tempel zu gehen „um des Preises eures Schöpfers willen". Und ausserdem strömten täglich die Scharen derjenigen im Tempel zusammen, die aus irgend einem Anlass ein privates Opfer darzubringen hatten,[2]) zumal aus Jerusalem und der Umgegend, während die Fernerwohnenden die Festzeiten zum Besuch des Tempels benutzten. War jene ständige Teilnahme am Gottesdienst nur der jerusalemischen Bevölkerung möglich, so wurde doch wie es scheint in der späteren Zeit des Judentums eine Organisation geschaffen, durch welche auch die gesamte Bevölkerung des Landes enger mit dem Tempelkult verbunden wurde. Nach einer Tradition der Mischna war die Bevölkerung entsprechend den 24 Klassen der Priester ebenfalls in 24 Klassen eingeteilt. Von der einzelnen Klasse scheint dann, wenn die Tempeldienstwache sie traf, eine Vertretung nach Jerusalem hinaufgezogen zu sein, während die übrigen sich an ihren Städten und Orten in der Synagoge zu Gebet und Lektion versammelten. Man nannte

1) Traktat Tamid VII 2. Vgl. den ganzen Traktat und Schürers Mitteilungen daraus II 294—298. Beim Passahfest war übrigens wegen des übermässigen Zudrangs den Laien sogar das Schlachten der Opfertiere gestattet. Philo, vita Mos. III 29. M. II 169; de decalogo 30 M. II 206; de septen. 18 M II 292. Schürer II 239. A. 48.

2) Philo, vit. Mos. III 19. M. II 159: πολλῶν δὲ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀναγομένων θυσιῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν.

eine solche Laienklasse מַעֲמָד, Standmannschaft. Wenn diese Überlieferung zu Recht besteht, so zeugt die Einrichtung von einer sehr engen Verbindung des Volkes mit dem Kultus.[1])

Jedenfalls strömte zu den jährlichen Festen das Volk in fast unübersehbaren Scharen zum Tempel. Die jüdischen Ortschaften erschienen weithin ausgestorben und leer. Aus allen Distrikten Palästinas, aus den Landschaften Judäa und Idumäa, aus Galiläa und den jüdischen Bezirken jenseits des Jordans nahten sich die Wallfahrtsscharen dem heiligen Tempel. Besonders aber strömte an den Festen die Diaspora in Jerusalem zusammen.[2]) Der Aristeasbrief § 89 spricht von vielen Myriaden von Opfertieren, die dann dargebracht werden. Sehr beredt schildert Philo das Zusammenströmen der Scharen aus allen Weltgegenden, und beweglich beschreibt er das Glück, das die Seele des Diasporajuden erfüllt, wenn er in den Festtagen seines Lebens einmal in den Mauern Jerusalems und dem Vorhof des Tempels weilen darf. De mon. II 1 (s. o. S. 83). Wenn Josephus freilich eine Berechnung aufstellt, nach welcher einmal (im Jahre 63) die Zahl der in Jerusalem Passah Feiernden 2 700 000 (B. VI 423—427) betragen haben soll, so ist das wie schon gesagt eine starke Übertreibung.

So viel bedeutete der Tempel und sein Kult im Herzen des gesamten jüdischen Volkes. Das spiegelt sich auch in der Literatur des Volkes wider. Im Mittelpunkt derjenigen Weissagung, die auf das spätere Judentum den grössten Einfluss gehabt hat, steht die Verheissung der Wiederherstellung des Tempelkultus und der Abstellung der „greulichen Verwüstung". Das zweite Makkabäerbuch will nicht Geschichte schreiben, sondern will darstellen, wie der Tempel in Jerusalem von allen Feinden, die ihm mit Gefahren drohten, wunderbar errettet sei, wie seine Feinde alle ein unseliges Ende gefunden haben, und will die ägyptische Diaspora auffordern, sich doch ja am Kult dieses Tempels zu beteiligen. Der erste Teil des dritten Makkabäerbuchs behandelt ein ähnliches Thema. Die Hauptsünde, die nach den salomonischen Psalmen auf dem Volke lastete, ist die Entweihung des Tempels und die Verunreinigung des Altars durch ein gottloses Priestergeschlecht. Die dem Priestertum

1) Taanith IV 1—4. Schürer II 280 f.

2) Jos. A. XIV 337 f. XVII 213 f. 254 (Pfingstversammlung, gelegentlich des Aufstandes nach dem Tode des Herodes). Vgl. die Schilderung eines solchen Festgetriebes im Tempel in den Evangelien Mk. 11 u. Par. Joh. 2 13 ff. Vgl. Schürer III 101 A. 36.

so günstigen Schriften, die Jubiläen[1]) und auch die Testamente der Patriarchen zeigen für alles, was mit dem Opferkult zusammenhängt, ein lebendiges Interesse. Vgl. Sib. III 716 ff.

Die treue Pflege des Kultus und die regelmässige Leistung der Abgaben gilt weithin noch für ein besonderes Merkmal der Frömmigkeit. Issaschar, das Muster der echten und schlichten israelitischen Bauernfrömmigkeit, rühmt sich, dass er jegliche Sommerfrucht und alle Erstlinge durch den Priester dem Herrn dargebracht habe. Test. Iss. 3. Das vom echten Judentum in seinem synkretistischen Charakter scheinbar so weit abstehende II. Henochbuch empfiehlt an einer Reihe von Stellen den Tempelkult.[2]) Mit welchem Stolz der Jude auf den Tempelkult schaute, das zeigt am besten endlich das bewundernde Wort der Jünger Jesu Mk. 13 1 f. und der tiefe und innige Schmerz über den Verlust des Tempels, der die beiden Apokalypsen Baruch und Esra durchzieht, endlich auch die messianische Hoffnung des Judentums, in welchem die Erneuerung des Tempels (oder später sein Wiederaufbau) und die Herstellung des Kultes in seiner ganzen Herrlichkeit eine zentrale Stellung hat.[3]) (Vgl. unten Abschnitt IV, 2.)

Und doch hat sich tatsächlich in demselben Zeitraum die Frömmigkeit des Volkes vom Tempel und seinem Kult in immer stärkerem Masse abgelöst. — Drei grosse in die Augen fallende Tatsachen beweisen das: 1) Die Existenz der Sekte der Essener. Eine ganze Sekte innerhalb des jüdischen Volkes beteiligte sich nicht am Tempelkult, wenigstens nicht am Tieropfer, wenn sie auch Weihgeschenke zum Tempel schickten (s. u. Abschnitt VII, 2). Und doch galten eben diese Essener in weiten Kreisen des Volkes als Muster der Frömmigkeit. 2) Die allgemeine Tendenz der Predigt Jesu. Die Gefahren, die Jesus in der jüdischen Volksseele bekämpfte, sind

1) 6 3 ff. 6 17. 6 28. 7 2—6. 16 21 ff. 21 7 ff. 21 11—14. 16. 31 3. 32 27. 49. — Vgl. Levi 9.

2) II. Hen. 45 2 f. (nur in der Rezension B. richtig erhalten). 51 4 (s. o.). 59 2 ff. 66 2 (Rez. A). 68 5.

3) So hielt man lange Zeit in der breiten Masse des Judentums es für ganz unmöglich, dass der Tempel und sein Kult fallen könne. Den letzten Tag noch vor der Zerstörung Jerusalems hatte ein Prophet eine Menschenmasse aus der Oberstadt zum Tempelberg gelockt. In fester Zuversicht erwarteten sie an diesem Tage die wunderbare messianische Wendung Jos. B. VI 285 f. — Bis ins Neue Testament haben sich die Weissagungen von der Unzerstörbarkeit des Tempels erhalten. (Mk. 13 14 f. 24. Mt. 24 15 f. 29. Apk. 11 1—2.)

die Gesetzlichkeit, die äusserliche Sabbatheiligung, das Wertlegen auf Rein und Unrein, die äussere Scheinheiligkeit in Gebet, Almosen und Fasten. Gegen Übertreibungen und übermässige Wertschätzung des Opferkults hat er verhältnismässig selten polemisiert. Seine Gegner sind die Pharisäer und Schriftgelehrten, nicht die Priester, das Gesetz und nicht der Kultus. Jesus hat gar für den Tempel Jahwes und seine Reinheit in heiligem Zorn geeifert. Wenn man seine Predigt mit der der älteren Proph ten vergleicht, so wird der grosse hier vorliegende Unterschied klar. 3) Die allerentscheidendste Tatsache ist die Wendung, welche die jüdische Religion nach der Zerstörung des Tempels nahm. Sie wurde durch dieses ungeheure Begebnis kaum erschüttert. Das gesetzestreue Judentum, der pharisäische Rabbinismus blieben dieselben vorher wie nachher. Leicht und ohne gewaltsame Anstrengung vollzog sich der Übergang. An Stelle des Synedriums in Jerusalem trat das Rabbinat von Jabne (Tiberias), an Stelle des Tempelkultes die ausschliessliche Herrschaft der Synagoge. Und von der grossen Masse des Judentums, auch des Diasporajudentums erfolgte kaum eine nennenswerte Absplitterung. Es zeigte sich deutlich, dass der Kult nicht mehr im Zentrum der Frömmigkeit stand.[1])

Die Frömmigkeit, durch welche die alte derart in den zwei bis drei Jahrhunderten unserer Epoche verdrängt wurde, sodass schliesslich die Religion des Judentums weiterleben konnte ohne den Kult, bezeichnen wir mit einem zusammenfassenden Ausdruck als Frömmigkeit des Gesetzes (im engeren Sinn) oder der Observanz. Was waren die Faktoren, die zu dieser Entwicklung führten, und worin bestanden die wesentlichen Unterschiede zwischen der neuen und älteren Frömmigkeit? Beide Fragen lassen sich miteinander beantworten:

Es kann keine Frage sein, dass das für die Entwicklungsgeschichte der spätjüdischen Religion bedeutsamste Ereignis der tiefe und unheilbare Riss war, welcher sich durch die

1) Nach der Überlieferung klagte R. Josua freilich nach der Zerstörung des Tempels: „Wehe uns, weil der Ort zerstört ist, an welchem sie die Sünden Israels versöhnten.“ Aber sein Lehrer, Jochanan ben Zakkai, antwortete: „Wir haben eine Versöhnung, welche dem gleichkommt und welche ist es? Das ist die Wohltätigkeit, weil gesagt ist: denn ich will Güte und nicht Opfer.“ Aboth d. R. Nathan 21 (Schlatter, Jochanan b. Zakkai. S. 39). Jochanan scheint sogar noch weiter gegangen zu sein. Er erklärte: Was für Israel das Sündopfer, das sei Wohltätigkeit für die Völker. Baba bathra 10b. Bacher I² 35.

Ereignisse vor und während der Makkabäerkämpfe zwischen der Masse der Frommen und dem Priestertum auftat. In dieser Zeit hat der führende Priesteradel ein für allemal das Vertrauen des jüdischen Volkes verloren. Der neue Glanz, mit dem das makkabäische Fürstengeschlecht das Hohepriestertum für eine Weile umgab, änderte im Lauf der Entwicklung nur wenig daran. Ja gerade indem das Herrscherhaus sich mit der alten Priesteraristokratie versöhnte und sich an die Spitze derselben stellte, verlor es seinerseits den Kredit bei den Frommen im Lande. Seitdem ist dieser Zwiespalt zwischen der Beamtenschaft des Tempels und den frommen Kreisen charakteristisch für die Religion Israels und ist es geblieben bis zur völligen Vernichtung des Tempelkultes. Aus dem Neuen Testament kennen wir den Gegensatz durch die Parteinamen Pharisäer und Sadduzäer. — Wir können auch sagen: Das war das Bedeutsame an der Weiterentwicklung der jüdischen Religion, dass sich diese ausserhalb der Kreise des in den früheren Jahrhunderten herrschenden und leitenden, durch Geburtsvorrechte abgeschlossenen Priesterstandes vollzog. Man kann den Grundzug der neuen Frömmigkeit demgegenüber einen demokratischen nennen. Es sind offenbar neue Schichten des Volkes, die jetzt an die Oberfläche dringen, neue Elemente, welche die Führung übernehmen. Die jetzt sich bildende Frömmigkeit zeigt zunächst einen ausgesprochenen Laiencharakter. Einen solchen Laiencharakter lässt auch die nun sich entwickelnde Literatur mit ihren krausen und bunten Phantasien und Einfällen, der ganzen haltlosen und unkontrollierten Art des Denkens, der Aufnahme alles möglichen heimischen und fremdländischen Aberglaubens deutlich erkennen. Freilich tauchen mit der Zeit in diesen die Weiterentwicklung tragenden Schichten neue Führer auf: die Gelehrten. Jene allzu bunte Literatur wurde allmählich wieder abgestossen und machte einer ausschliesslich gelehrten Literatur Platz. Aber der jüdische Gelehrtenstand ist doch niemals wieder eine abgeschlossene Kaste geworden.

Und somit ist auch der Grundzug der neuen Frömmigkeit ein demokratischer. Es ist zunächst Laienfrömmigkeit, was wir hier sehen. Es ist ein bewusstes Sich-Losmachen von den alten Führern. Ihnen stand man mit kaum verhehlter Missachtung gegenüber. Die Pharisäer waren den Sadduzäern gegenüber sich ihrer absoluten geistigen Überlegenheit bestimmt bewusst. Von nun an durchzieht die Masse der jüdischen Frommen das Gefühl, dass sie fähig und berufen sind, die Ausgestaltung ihrer Frömmigkeit in die

eigne Hand zu nehmen. Das heisst, erst jetzt entsteht jener religiöse Individualismus, die Überzeugung, dass der einzelne Fromme durch angespannte Anstrengung sich selbst recht eigentlich zum Juden machen müsse; und verschwunden ist das ungebrochene Vertrauen zur Institution und das einfache unbefangene Mitmachen einer durch die Sitte gegebenen Frömmigkeit.

Zum guten Teil kam diese so ungemein entscheidende und wichtige Entwicklung den Frommen damaliger Zeit natürlich nicht zum Bewusstsein. Aber wir finden doch auch wieder zahlreiche Spuren einer bewussten Spannung zwischen der neuen Frömmigkeit und der alten. Die Polemik der alten Propheten gegen den Kultus, die auch in späteren Zeiten je und dann wieder hervorgebrochen ist (vgl. Jes. 66 1—3; Ps. 40 7 f. 50 7—15. 51 18—19), wirkte als Unterströmung weiter (Sir. 7 9 (LXX) 35 (32) 1—5; Jud. 16 17; Tob. 12 8 Cod. B; II. Hen. 61 4 (Rec. A). 62 1).[1]

Das Misstrauen gegen den Tempelkult äussert sich des öftern in einem Vergleich des Kultus des ersten mit dem des zweiten Tempels, der zu Ungunsten des zweiten Tempels angestellt wird. Tob. 14 5: „Und sie werden das Haus aufbauen, nicht wie das frühere war." I. Hen. 89 73 wird geurteilt, dass alles Brot auf dem Tisch im zweiten Tempel befleckt und unrein war (vgl. Ass. Mos. 4 8. Sib. III 294. II. Bar. 68 5 f.).[2] Äussert sich hier nur eine geheime Misstimmung gegen den späteren Tempelkult, so schlägt diese auch einmal in offne Polemik um. Hierher gehört die fulminante Strafpredigt gegen die Priester, welche aus der nachherodianischen Zeit Ass. Mos. 7 vorliegt. Die Priester sind Betrüger, Schlemmer und Prasser, Blutsauger der Armen, voller Verbrechen und Ungerechtigkeit. Sie bilden sich ein, sie wären Fürsten, sie sind unrein und sprechen doch: Rühre mich nicht an, damit du mich nicht verunreinigst.[3] Eine Parallele zu dieser scharfen Polemik

1) Zahlreich wären natürlich hier Äusserungen aus den Kreisen der Diaspora des Judentums beizubringen. Z. B. Aristeas § 234: „Gott ehren . . . nicht mit Geschenken und Opfern, sondern durch Reinheit der Seele und des frommen Glaubens."

2) Das umgekehrte Urteil findet sich in einem handschriftlichen Zusatz zu Test. Benjamin 9. — Ebenso heisst es in Handschriften der Vita Adams c. 29: et exaltabitur novissime domus dei major quam prius (s. o.). Die Urteile stammen aus der Herodeszeit.

3) Ich halte es für ganz unmöglich, dass mit dieser Polemik Pharisäer gemeint sein könnten. Der Satz, der allein zu dieser Vermutung Anlass

ist die konkrete Charakterisierung bestimmter priesterlicher Familien, welche Abba Saul im Namen eines Abba Joseph tradiert hat (Pesachim 57a Tos. Menachoth 13b Bacher I² 46): „Wehe über das Geschlecht des Boethos, wehe über seine Lanzen! wehe über das Geschlecht des Hannas, wehe über sein Otterngezisch! wehe über das Geschlecht des Ismael ben Phiabi, wehe über seine Fäuste! . . . Tut euch weit auf ihr Tore (des Tempels), lasst eintreten Ismael ben Phiabi, den Schüler des Pinehas, damit er die Pflichten des Hohenpriestertums erfülle! . . . Tut euch weit auf ihr Tore, lasst eintreten Jochanan, den Sohn des Nedebai, den Schüler der Feinschmecker, damit er sich vollstopfe mit den Opfern.“ [1])

Das Spätjudentum beruht seinem Wesen nach auf einer Befreiung vom Priestertum und von ungebrochener Kultfrömmigkeit. Es ist freilich eine Befreiung eigner Art. Denn indem sich die Frommen von der unbedingten Herrschaft des Kultus befreiten, gelang es ihnen nicht zu wirklicher sittlicher und religiöser Freiheit durchzudringen. Eine solche Tat hätte schöpferische Geister erfordert, welche diese Periode nicht aufzuweisen hatte. Was sich hier vollzog, war bis zu einem gewissen Grade eine Befreiung von der Institution, aber statt der gebrochenen Ketten schmiedete man sich hundertfältig neue. Und die neue den einzelnen allerdings auf eigne Füsse stellende Frömmigkeit wurde eine Frömmigkeit der strikten Observanz, an Stelle des Kultus — oder doch dem Kultus zur Seite — trat das Zeremonialgesetz. Ihre religiöse Selbständigkeit erkauften sich die Laien durch ein schweres Opfer, sie nahmen das Gesetz auf ihre Schultern. Nun erst ging man recht

gibt, „Rühre mich nicht an, damit du mich nicht verunreinigst“ (7 10), kann sich ebensogut auf den Hochmut der Priester beziehen. Die Haltung des Buches ist gut pharisäisch vgl. namentlich 9 6f. Von Zelotismus ist darin keine Spur. Ebensowenig ist das Buch essenisch 4 8. — Noch nicht beachtet ist, dass der Verfasser einen babylonischen Standpunkt einnimmt. Die zwei Stämme sind in Babylon geblieben. Nur einige sind hinaufgestiegen und haben Jerusalem neu aufgebaut. 4 7—9.

1) Vgl. Derenbourg 232—235. Die sämtlichen Namen der angegriffenen Personen sind bekannt. Über die Familie des Boethos und den Ursprung ihrer Macht vgl. Jos. A. XV 320f. Hannas ist der bekannte Hohepriester zur Zeit Jesu. Über das Haus des Kantheras vgl. Schürer II 218. Jochanan, der Sohn Nedebais, regierte etwa 47—59 p. Chr., Ismael ben Phiabi 59—61. (Schürer II 219). Vgl. zu dieser Stelle noch in Menanders Sittensprüchen die interessante Notiz über den Priester: Land, Anekdota, Syriaca I 160f. (Köberle Sünde u. Gnade 492).

eigentlich darauf aus, das Leben des einzelnen Frommen mit „Frömmigkeit", d. h. mit dem, was man für Frömmigkeit nahm, zu durchdringen und ganz zu erfüllen. Das Wenige, was der Fromme in dem Zeitalter, da die Masse der Psalmen gedichtet wurde, und noch in der Zeit des Siraciden an frommen Leistungen zu erfüllen hatte, wird vervielfacht und verhundertfacht.

Was in den früheren Zeiten die Hauptsache an den Leistungen der Frommen für ihre Religion bildete, die regelmässigen Abgaben an den Tempel und die Priesterschaft, machte jetzt nur noch einen geringen Teil der gesetzlichen Frömmigkeit aus. Und gerade hier zeigt sich die veränderte Struktur der jüdischen Religion. Was früher ganz in der Natur der Sache lag, dass die Mitglieder der Gemeinde dem Tempel und dem Kultus, an dem ihre ganze Seele mit Freuden hing, ihre Gaben darbrachten, das sinkt nun zu einem Bestand der überkommenen Tradition herab. Mit peinlichster Gewissenhaftigkeit bezahlten die Frommen ihre Abgaben an den Tempel, obwohl sich ihre Seele mehr und mehr vom Kultus löst und ihre Frömmigkeit sich neue Bahnen suchte. Wir stehen da vor einer fast paradoxen Tatsache. Ungeheure Lasten luden sich die Frommen willig auf ihre Schultern. Mit feierlichem Ernst zehnteten die Pharisäer „Münze, Dill und Kümmel" und zwangen das Volk unter das harte Joch der Abgaben — und diese Abgaben flossen in die Taschen ihrer erbitterten Feinde, der sadduzäischen Priesterfamilien! Die neue Religion war eine Religion der Observanz, die unter vielem andern auch den Bestand der innerlich erstarrten und dem Tode entgegengehenden Kultfrömmigkeit als Rudiment in sich aufgenommen hatte.

Und das ist denn auch der eigentliche Grund, weshalb sich der Kultus überhaupt noch in dem unbestrittenen Ansehen erhalten hat, das er tatsächlich genoss. — Er blieb in diesem Ansehen stehen, nicht durch sich selbst, sondern infolge der Autorität des Gesetzes. Die Satzungen des Kultus waren und blieben ein Teil des grossen und unbegreiflichen göttlichen Willens, wie er im Gesetz ausgeprägt war.[1]) Der Kult war nicht mehr Fundament und Stütze der Frömmigkeit, sondern die gesetzliche Frömmigkeit stützte nun ihrerseits

1) Bereits von Simon dem Gerechten (um die Wende des dritten und zweiten, schwerlich am Anfang des dritten Jahrhunderts) wird Pirke Aboth I 2 der Spruch überliefert: „Auf drei Dingen beruht die Welt: auf der Thora, auf dem Kult und auf wohltätigen Handlungen." Hier ist ausdrücklich das Gesetz dem Kult (עֲבוֹדָה) vorgeordnet.

den Kult. Schon der Siracide empfiehlt, nachdem er als die besten Opfer, die der Mensch darbringen kann, das Halten der Gebote, Mildtätigkeit und Gerechtigkeit hingestellt hat, dann erst das Opfer mit der Begründung: „Erscheint vor dem Angesicht des Herrn nicht mit leeren Händen, denn alles das ist nötig um des Gebotes willen" 35 (32)6f. Echt jüdisch ist demgemäss auch der Ausspruch II. Hen. 45$_2$ (Rez. B): „Der Herr Gott bedarf nicht Brot noch Licht oder Speise oder Rinder, sondern damit prüft er das Herz des Menschen."

Es sind noch eine Reihe von Nebenursachen vorhanden, welche den Sieg der Religion der Observanz über die des Kultus verursacht und befördert haben. Vor allem kommt hier die ungeheure Expansion des Judentums in dieser Zeit als schwerwiegender Faktor in Betracht. Ein Priestervolk und eine Tempelgemeinde konnte — schon infolge der Zentralisation des Kultus — das Judentum nur so lange sein, als es im wesentlichen auf die Stadtgemeinde von Jerusalem und Jerusalems nächste Umgebung beschränkt blieb. Ein gänzlich misslungener Versuch, dem Judentum in der Diaspora den Charakter einer Tempelgemeinde zu erhalten, ist nur einmal, in der Gründung des Tempels von Leontopolis (Schürer III 97—100) gemacht worden. So kam denn neben dem Tempelkultus ein gefährlicher Rivale dieses Kultus, ein neuer Gottesdienst ohne Opfer und Priestertum und von reinerer geistigerer Haltung auf. Dieser beherrschte, wenn wir von Jerusalem und seiner nächsten Umgebung absehen, in Palästina wie in der Diaspora das alltägliche und allwöchentliche gottesdienstliche Leben. Es gibt keine wichtigere Tatsache in der Religionsgeschichte des späteren Judentums und überhaupt in der allgemeinen Religionsgeschichte dieser Zeit als das Aufkommen der Synagoge neben dem Tempel. — Und endlich war aus der priesterlichen Gesetzgebung nach ihrer Vereinigung mit den andern älteren Gesetzen und den alten heiligen Geschichtserzählungen die heilige Schrift des mosaischen Gesetzes geworden. Und um das Gesetz hatte sich ein Kranz heiliger Schriften gewunden. So war das heilige Buch des Judentums entstanden, und das heilige Buch wurde Volksbuch. Es hörte auf, Besitztum der Tempelpriesterschaft zu sein; jeder fromme Israelit konnte sich in den Besitz von Thorarollen setzen und sich ihren Inhalt, wenn er des Lesens kundig war, aneignen. Das war ein neues und gewaltiges Mittel der Demokratisierung der Frömmigkeit und der Verselbständigung der Laienreligion. Und

dieses Buch wurde das wesentlichste Instrument der Synagoge, es rückte in den Mittelpunkt des synagogalen Gottesdienstes, mächtiger als Kult und Opfer;

Ps. 40 7 Schlachtopfer und Gaben gefallen Dir nicht —
Ohren hast Du mir gegraben —
Brandopfer und Sündopfer hast Du nicht begehrt.
8 Da hab ich gesprochen: Ja ich komme,
In der Buchrolle ist mir meine Pflicht vorgeschrieben.

Erst im Zeitalter der Synagoge ergreift diese vom Kultus sich abwendende, der Observanz des Gesetzes sich zuwendende Tendenz mehr und mehr die Frömmigkeit der Masse, bis endlich das durch etwa zwei Jahrhunderte in der Synagoge erzogene Judentum den Zusammenbruch des Tempelkultus ohne irgend welche Störung ertragen konnte.

Für uns wird es im folgenden darauf ankommen, diese neue vom Tempel und seinem Kult sich lösende Religion der Observanz oder des Gesetzes, diese Frömmigkeit der Masse und des Laientums mit ihren neuen Führern, den Schriftgelehrten, mit ihren neuen Institutionen und Formen: dem Kanon heiliger Schriften, der gelehrten Tradition, dem synagogalen Gottesdienst und so manchen andern eigentümlichen Neubildungen religiösen Lebens im einzelnen zu begreifen.

Kapitel IV. Das Gesetz.

I. Fragen wir nach dem Fundament der spätjüdischen Religionsgemeinschaft, so kann kein Zweifel sein, dass es nur eine Antwort gibt: jene Grundlage ist das Gesetz. Darüber gibt es im Judentum selbst nur eine Stimme. Es ist beinahe überflüssig, die Zeugnisse hier zusammenzutragen. [1])

1) Vgl. Sir. 17 11. „Er legte ihnen Einsicht vor, und das Gesetz, das Leben wirkt, gab er ihnen zu dauerndem Besitz". 1 5 (LXX Zusatz). 1 16. 26. 15 1. 19 20. 45 5. — Dieselbe Identifikation von Gesetz und Weisheit erscheint I. Bar. 3 38—4 1 „Danach erschien sie (die Weisheit) auf der Erde und wandelte unter den Menschen. Sie ist das Buch der Gebote Gottes und das Gesetz, das in Ewigkeit besteht". IV. Esra 8 12 „Unterricht durch dein Gesetz und Belehrung (?) durch deine Weisheit". Vgl. 13 54 f. II. Bar. 38 2 (Dein Gesetz ist Leben, deine Weisheit Redlichkeit). 44 14. 48 24. 77 16. Aristeas § 31.

Für Jesus Sirach ist das Gesetz die Inkorporation der ewigen weltschöpferischen Weisheit Gottes, die den Befehl empfangen hat: „In Jakob nimm Deinen Wohnsitz“ und die ihren festen Sitz in Zion erhalten hat (24 8. 10). „Dies alles gilt vom Buch des Bundes des höchsten Gottes, vom Gesetze, das Moses uns anbefohlen hat als Eigentum für die Gemeinde Jakobs. Es teilt wie der Pison in Fülle Weisheit mit und wie der Tigris in den Tagen der Erstlingsfrüchte“ (24 23 ff.). Und am Schluss der ganzen Periode lautet das Bekenntnis: „Jetzt aber sind die Gerechten zu ihren Vätern versammelt, und die Propheten haben sich schlafen gelegt, und auch wir sind aus unserm Lande ausgewandert, und Zion ist uns entrissen worden, und nichts haben wir jetzt ausser dem Allmächtigen und seinem Gesetz“. II. Bar. 85 3.[1])

Das Gesetz ist dem Juden Freude und Krone des Daseins. Ja es ist geradezu die Substanz des Lebens. Mag alles sonst wanken und zugrunde gehen, mögen Städte zerstört werden, mag man sein Vaterland verlieren, die aus dem Gesetz stammende „Weisheit des Weisen kann keiner wegnehmen“ (Testam. Levi 13). Das Gesetz sichert dem Israeliten seine Stellung zu Gott.[2]) Wo Gesetz ist, ist ewiges Leben. Dass Gott das Gesetz verlieh, ist ein Beweis seiner unerschöpflichen Güte, der dauernde Besitz des Gesetzes ein Zeugnis für seine grosse Gnade. Rö. 2 17. Gal. 2 21.[3]) Ergreifend klingt das Bekenntnis Hillels zum Gesetz: „Viel Fleisch viele Würmer, viele Schätze viel Sorgen, viele Frauen viel Aberglauben; . . . aber viel „Thora“ viel Leben, viel Schule viel Weisheit, viel Gerechtigkeit viel Frieden, . . . Hast du dir die Worte der Thora erworben, so hast du dir das Leben der zukünftigen Welt erworben“. Pirke Aboth II 7.

Hier empfinden alle gleich. Selbst der Hellenist Nicolaus von Damaskus, der Hofhistoriograph des Königs Herodes, redet vor Agrippa in begeisterten Worten von der Vorzüglichkeit und dem hohen und ehrwürdigen Alter des Gesetzes (Jos. A. XVI 35. 42 ff.).

1) IV. Es. 9 37 „Das Gesetz geht nicht verloren, sondern bleibt in seiner Herrlichkeit“.

2) Ps. 40 7-9. Ps. 119 etc. Sir. 35 24 (H) „Wer auf das Gesetz sein Vertrauen setzt, bewahrt sein Leben, und wer Jahwe vertraut, wird nicht zu Schanden werden“. IV. Es. 7 89. 94. 129. 133. 8 29. 9 31. 14 22. 30 (vgl. 7 72. 79. 81.) II. Bar. 32 1. 44 3 (Weg des Gesetzes). 15. 46 5. 51 7 u. ö.

3) II. Bar. 44 14. „Die sich von der Gnade nicht losgesagt und die Wahrheit des Gesetzes beobachtet haben“. 48 22. 24. 77 3.

Für Philo ist das Gesetz das grösste Wunder Gottes auf Erden, ein Spiegelbild der ewigen Ordnung des Kosmos,[1]) unvergleichlich besser als alle andern Gesetze der Welt. Alle andern Gesetze und Rechtsordnungen waren hinfällig und vergänglich: „Seine (des Moses) Bestimmungen aber sind fest, unbeweglich, unerschüttert, wie mit Siegeln der Natur selbst versiegelt und bleiben beständig von dem Tage, an welchem sie geschrieben wurden, bis jetzt. Und Hoffnung ist vorhanden, dass sie auch in alle Zukunft unsterblich bleiben — so lange Sonne und Mond und der ganze Himmel und die Welt stehen (Mt. 5 18). Denn obwohl das Volk so grossen Wandel in Glück und Unglück erlebt hat, wurde nichts, aber auch nicht das geringste von den Geboten geändert" (Vita Mos. II § 14 M. II 136).[2]) Und die Reihe dieser Zeugen schliesst Josephus Ap. II 277: „Und wenn wir auch des Reichtums und der Städte und der andern Güter beraubt wurden, so bleibt uns doch unser unsterbliches Gesetz".[3])

Und hat nicht auch Jesus, obwohl er, innerlich von den Fesseln des Gesetzes frei, die Religion vom Gesetz löste, mit Entrüstung sich gegen die Meinung verwahrt, er wolle das Gesetz stürzen, und mit Worten, welche direkt an die philonischen erinnern, seine Überzeugung von der unvergänglichen Dauer des Gesetzes ausgesprochen? Mt. 5 18. Luk. 16 17. — Auch Paulus, der grosse Gegner und Vernichter des Gesetzes, ist dennoch in seinem ganzen Denken und Empfinden, in den Formen seiner Theologie, vor allem auch in seinem moralischen Empfinden abhängig von seiner Vergangenheit unter dem Gesetz.[4])

Es ist daher nur natürlich, dass um das Gesetz sich in der jüdischen Überlieferung ein strahlender Nimbus legte. Die Erzählung von der Gesetzgebung wurde mehr und mehr ausgeschmückt.

---

1) Vita Mosis II § 51 M. II 142 „τοὺς νόμους ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας ἡγησάμενος εἶναι".

2) Vgl. auch Philo in Flaccum 8 M. II 525: „οἷς μόνοις sc. auf den Gesetzen ἐφώρμει ὁ ἡμέτερος βίος". Leg. ad. Cajum 16 M. II 562. — A. Gfrörer, Philo. Stuttgart 1831. I 66 f.

3) Vgl. Akiba, Pirke Aboth III 15: „Lieblinge (Gottes) sind die Israeliten, denn es ist ihnen ein kostbares Werkzeug (das Gesetz) gegeben worden".

4) Ein merkwürdig kritisches Urteil über das Zeremonialgesetz und den Abfall des Judentums von der Reinheit der mosaischen Religion findet sich bei Strabo XVI 2 37 (Reinach 101 f.) Von Strabo stammt dies Urteil kaum, wir wüssten gern von wem dann.

Ein zahlloser Engelchor war bei seiner Promulgation zugegen.[1]) In den 70 Sprachen der 70 Völker wurde es aller Welt verkündet.[2]) Ja das Gesetz wird direkt als eine überirdische Wesenheit, die nicht von dieser Welt stammt, aufgefasst. Die Identifikation, die Sirach zwischen Gesetz und Weisheit vornahm, musste zu der Auffassung des Gesetzes als eines himmlischen Wesens, ja als einer göttlichen Hypostase führen.[3]) Am weitesten geht Philo in seiner Spekulation über das Gesetz. Er berichtet, dass Gott selbst den Dekalog vom Himmel gesandt habe. „Er befahl, dass ein unsichtbarer Schall in der Luft gebildet werde, wunderbarer als alle Instrumente, und festgefügt aus vollendeten Harmonien, nicht seelenlos, aber auch nicht in der Weise eines lebenden Wesens aus Seele und Leib bestehend, sondern eine vernünftige Seele voller Klarheit und Deutlichkeit, welche die Luft gestaltete und dehnte und in lichtglänzendes Feuer verwandelte, und wie der Hauch, der durch eine Trompete fährt, einen vollkommen deutlichen Schall gab, so dass die nahe und ferne Stehenden es in gleicher Weise zu hören meinten.“[4]) Auch II. Baruch c. 17 f. ist das Gesetz eine überirdische Wesenheit, wenn es dort heisst, dass Moses, wie er das Gesetz gab, von „dem Licht“ nahm und eine Leuchte dem Geschlecht Israels anzündete, während die vielen, denen er anzündete, von der Finsternis Adams nahmen. Vgl. 59 2. IV. Esra. 9 32. 33. Ähnliches meint auch Paulus, wenn er das Gesetz für pneumatisch erklärte (Rö. 7 14). Daher wäre es sehr möglich, dass bereits in einer palästinensischen Schrift, der Assumptio Mosis, die Präexistenz des Gesetzes gelehrt wäre. 1 11: „Er (Gott) hat zwar die Welt um seines Gesetzes[5]) willen geschaffen, aber dasselbe, den Erstling der Schöpfung, nicht auch von Anfang an der Welt offenbart.“[6]) Ein Ausspruch R. Akibas lautet (Pirke Aboth

1) IV. Es. 3 18-19. Jos. A. XV 136 (Rede des Herodes). Vgl. Hebr. 2 2 Apg. 7 30. 38. 53. Paulus verwendet die jüdische Tradition in einem dem Gesetz ungünstigen Sinn; Gal. 3 19.

2) Schemoth Rabba 88c. Par. 28 wird unter dem Namen des R. Jochanan überliefert, dass sich die göttliche Stimme zuerst in sieben und dann in siebzig Sprachen teilte. Gfrörer, Jahrhundert d. Heils I 232. Wünsche 207.

3) Vgl. Pirke Aboth (Anhang) VI 10. Hier wird die Verherrlichung der Weisheit Prov. 8 22 auf die Thora bezogen.

4) De decalogo 9. M. II 185.

5) Im Text steht plebem. Doch ist der Vorschlag Clemens (bei Kautzsch 319) statt plebem: legem zu lesen nach dem Zusammenhang des Ganzen recht überzeugend.

6) Vgl. unten den Abschnitt über die Inspiration.

III 15); „Lieblinge Gottes sind die Israeliten, denn es ist ihnen ein kostbares Werkzeug (das Gesetz) gegeben, durch das die Welt erschaffen ist".

Mit dem Gesetz wird natürlich auch der Geber des Gesetzes, Moses, über alle Träger der israelitischen Vergangenheit hinüber verherrlicht. Er war und blieb doch der eigentliche Offenbarungsmittler. So sehr der Pentateuch alle andern heiligen Schriften überragte, so hoch stand Moses über den andern Offenbarungsträgern. „Und Jahwe verherrlichte ihn, wie einen Gott, und erwies ihn mächtig durch Wundertaten". Sir. 45 2 H. (LXX ὡμοίωσεν αὐτὸν δόξῃ ἁγίων) vgl. Ex. 4 16. 7 1. Frühzeitig beginnt die über den Pentateuch hinaus weiterbildende Sage sein Lebensbild auszuschmücken. Bei Artapanus (spätestens in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts), bei Philo (vita Mosis) und Josephus liegt bereits eine beträchtliche haggadische Erweiterung des Lebens Mosis vor. Die Notiz Deut. 34 6, dass niemand bis auf den heutigen Tag das Grab des Moses gesehen habe, gab dann Anlass zu einer bemerkenswerten Weiterbildung. Auf Grund dieser Stelle bildete sich der Glaube aus, dass der Prophet — wie Elias — zum Himmel gefahren sei. Zu vermuten ist, dass die uns nur als Fragment überlieferte Assumptio Mosis (um die Zeit Christi) in ihrem verloren gegangenen Schluss bereits die Himmelfahrt des Moses erzählt habe. Direkt ist sie uns nur in recht späten haggadischen Stücken der jüdischen Überlieferung erhalten. Eine Erzählung von Moses Himmelfahrt muss aber schon im neutestamentlichen Zeitalter vorhanden gewesen sein. Die Nebeneinanderstellung von Moses und Elias in der Verklärungsgeschichte Mk. 9 u. Mt. 17 und in der Apokalypse des Johannes 11 3 ff. beweist das zur Genüge. Jud. 9 setzt eine „Himmelfahrt" des Moses voraus (vgl. die Angaben der Kirchenväter über diese Stelle bei Schürer III 221). Josephus A. IV 326 lässt Moses in einer Wolke verschwinden. „In den heiligen Büchern aber hat er geschrieben, er sei gestorben aus Furcht, man möchte sagen, er sei wegen seiner hervorragenden Tugenden zu Gott hinübergegangen." Nach Philo Vita Mos. II (III) § 288—292 M. II 179 wird er bei seinem Tode vom himmlischen Vater gerufen, vom Leibe befreit, εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον verwandelt. Spätere Legenden über Moses Tod. Schürer III 219. Dem wunderbaren Ende entspricht der wunderbare Anfang des Lebens. Hier und da wenigstens liegt schon ein Ansatz zur Lehre von der Präexistenz des Moses vor. In der oben erwähnten Stelle II. Baruch 18 scheint bereits eine Wesensverschiedenheit zwischen Moses und den übrigen Adamskindern angedeutet. Assumptio Mos. 1 14 heisst es ausdrücklich: „Deshalb ausersah und fand er mich, der von Anfang der Welt dazu vorbereitet war, der Mittler jenes Bundes zu werden". — Moses ist der „treue Herr des Wortes, der göttliche Prophet für alle Welt, der vollkommene Meister dieses Äons", „ein grosser Engel, der zu jeder Stunde . . . betet und aufschaut zu dem, der die ganze Welt beherrscht . . . erinnernd an den Bund der Väter und mit einer Beschwörung den Herrn besänftigend" 11 16-17. Mit welcher Innigkeit und Verehrung der Jude an dem Schöpfer seiner Religion und seines Volkes hing, das mag man am besten aus Philo ersehen. Er kann sich nicht genug

tun, den Moses zu rühmen. Allen heidnischen Weisen war er unendlich überlegen, seine Gesetze sind das Muster aller andern Gesetze geworden: de congressu quaer. erud. gratia 21. M. I 536. Er ist mehr als alle anderen Propheten, diese sind nur Freunde und Genossen des Moses. Er ist der μεσίτης und διαλλακτής (Versöhner) der ganzen Welt. Vita Mos. II (III) § 166 M. II 160. In der Vita feiert er ihn als den König, Gesetzgeber, Priester und Propheten. (A. Gfrörer, Philo 60 ff.)

II. Gesetz und Sitte oder das Gesetz als Zeremonialgesetz. Wenn wir versuchen, uns Wesen und Charakter des jüdischen Gesetzes zu verdeutlichen, so tritt uns in all rerster Linie das jüdische Gesetz als Zeremonialgesetz entgegen. In dem zeremoniellen Wesen hat es sein Zentrum. Es entspricht das durchaus der Gesamthaltung der spätjüdischen Frömmigkeit. Wir sahen bereits, wie die spätjüdische Frömmigkeit sich von der äusseren Betätigung des nationalen Lebens löste. Wir sahen zugleich, wie sich ihr Verhältnis zum Kultus und zur kultischen Frömmigkeit lockerte. Man darf sich hier nicht täuschen. Allerdings hat sich die gesetzliche Frömmigkeit auch mit den kultischen Vorschriften sehr intensiv beschäftigt. Zahlreiche Traktate der Mischna[1]) befassen sich bis ins kleinste Detail mit dem Opferwesen, den Tempelfesten und besonders mit den Abgaben für den Tempelkultus. Aber wir haben bereits nachgewiesen, dass das Verhältnis der Frommen zum Kultus nur noch ein äusserliches war, dass man hier an den kultischen Vorschriften nur um des Gesetzes willen hing. Auch nach der Zerstörung des Tempels haben di Rabbinen ihre Arbeit an der Kommentierung der kultischen Vorschriften unverdrossen fortgesetzt, ein Beweis dafür, dass ihr Interesse an diesen Dingen auch schon vorher zum guten Teil ein rein gelehrtes, theoretisches war.

Wenn aber die äussere Betätigung des nationalen Lebens und zu einem guten Teil auch der Kultus aus dem Zentrum des religiösen Interesses ausschieden oder ganz aus seinem Bereiche fielen, und wenn auf der andern Seite keine geistige Befreiung des religiösen Lebens, keine wirkliche Wendung zur Innerlichkeit und zum Moralischen stattfand, so blieb ein grosses Gebiet der Gesetzlichkeit: der nationale Brauch. Enger und enger wurde das Bündnis geschlossen zwischen der Religion und der Sitte. Was hier stattfand, war die rechtliche Kodifikation der Sitte, namentlich der religiösen Sitte in allen ihren Einzelheiten. Die Geistesströmung, die mit den Tagen Nehemias und Esras begonnen hatte, erlebte nun

1) Die meisten Traktate des ersten und zweiten und fünften „Seder".

etwa in der Zeit Jesu ihr klassisches Zeitalter, in dem das Fundament zu den Riesengebäuden der späteren Kodifikation der Gesetzgebung in Mischna und Talmud gelegt wurde. Es hat aber die Arbeit, die hier geleistet wurde, vom Ganzen der spätjüdischen Frömmigkeit aus gesehen eine innere Notwendigkeit und einen einheitlichen Zweck. Es handelt sich in alledem um eine Erhaltung des jüdischen Volkslebens. Alles übrige hatte dieses Volkstum verloren, sein selbständiges nationales Leben, seine politische Unabhängigkeit, seine Sprache, in der die heiligen Schriften einst geschrieben waren. Selbst am Tempel in Jerusalem und an dem dort fungierenden Priestertum hatte der Fromme kaum eine Freude und ungeteiltes Interesse mehr. Aber was ist mächtiger im Volke als seine Sitte und sein Brauch!

In ihr und ihr allein kam die Besonderheit des jüdischen Volkes zum Ausdruck. Moral hatten bis zum gewissen Grade auch die Heiden, auch die erbittertsten Fanatiker konnten ihnen diese nicht absprechen. Aber in der Sitte lag das Besondere des Judentums. Somit war der Weg zur Erhaltung des Volkstums gewiesen: die Sanktionierung der jüdischen Sitte. Und man ging mit vollem Bewusstsein ihres Sinnes und ihrer Tragweite an diese Aufgabe. Man wusste, es galt, einen Zaun um das Volk zu ziehen, durch die bis ins einzelne gehende gesetzliche Regelung seiner Sitte ihm den bestimmten, allem andern entgegengesetzten Charakter aufzudrücken. Sehr schön kommt diese Tendenz des Gesetzes im Aristeasbrief zum Ausdruck § 139: „Indem nun der Gesetzgeber, den Gott zur Erkenntnis aller Dinge befähigt hatte, alles dieses .... erwog, umgab er uns mit einem undurchdringlichen Gehege und mit ehernen Mauern, damit wir mit keinem der andern Völker irgend eine Gemeinschaft pflegten, rein an Leib und Seele, frei vom törichten Glauben". § 142: „Damit wir nun nicht durch Gemeinschaft mit andern und durch Verkehr mit Schlechten verdorben würden, umhegte er uns auf allen Seiten mit Reinheitsgesetzen, in Speise, Trank und Berührung, in dem, was wir hören und sehen" [1]) (vgl. § 151).

So machte man sich gerade in der Zeit des Spätjudentums mit besondrer Intensität an die Arbeit des Ausbaus des Zere-

1) Vgl. III. Mk. 3 4 „Da sie aber Gott fürchteten und nach seinem Gesetz wandelten, sonderten sie sich in Betreff der Speisen ab, daher sie einigen verhasst erscheinen".

monialgesetzes. Ein reiches und weites Feld war hier zu bebauen. Das Fundament des Gesetzes nach dieser Seite hin war die Beschneidung. Sie war das „Sakrament" (die Eisentaufe), welches den Juden zum Juden machte. Hier war freilich nicht viel auszubauen und weiterzubilden. Aber hieran schlossen sich die Bestimmungen über den Verkehr der Beschnittenen mit den Unbeschnittenen, das Verbot der Mischehe, die Festsetzung der Rechte der Unbeschnittenen im heiligen Land, die mannigfache Beschränkung in Verkehr und Handel mit den Heiden. Die Heiligung des Sabbats und der Feste, die Vorschriften über Rein und Unrein, über Essen und Trinken, über Schlachten, Zubereiten der Speise, über die Gefässe, in denen man sie zubereitete, über Reinhaltung des Leibes von Unreinigkeiten, über Waschungen, über Unreinheiten, welche ansteckende Krankheiten, Tod und Geburt, Entstehen und Vergehen des Lebens, Berührung mit andrer Unreinheit verursachten: alles wurde nun bis ins einzelne ausgearbeitet und festgelegt. Das Gesetz bot vielfach nur allgemeine Prinzipien, oft allerdings schon bis ins einzelne gehende Vorschriften. Aber nun galt es die Anwendung dieser Prinzipien und Regeln bis ins kleinste. Nichts durfte übersehen, keine Lücke gelassen werden, das Netz der Bestimmungen musste so eng gemacht werden, dass keine Eventualität des alltäglichen Lebens mit seiner unendlichen Verflochtenheit durchschlüpfen konnte.[1]) Eine unendliche Arbeit, ein trauriges zweckloses Bemühen, über das man lächeln möchte, wenn man nicht doch wider Willen diese Riesenarbeit respektieren müsste, die ihre Dauerhaftigkeit an der Existenz der jüdischen Religionsgemeinde durch die Jahrtausende bewährt hat.[2])

Leider haben wir nicht die Möglichkeit, nach unsern Quellen den Prozess dieser Ausbildung des Gesetzes im einzelnen zu verfolgen. Jesus Sirach und die Proverbien zeigen so gut wie nichts von dieser Tendenz. Hier ist Gesetz und Moral (Weisheit) noch fast identisch, hier zeigt sich sogar eine ganz bedeutende Erweichung des Judentums im Vergleich mit der Zeit Esras und Nehemias. Klar ist, dass mit den Kämpfen, welche die griechenfreundlichen Bestrebungen der vormakkabäischen Zeit heraufführten, der Gegenschlag erfolgte. Über dem Danielbuch liegt bereits eine andre Atmosphäre.[2]) Doch fragt es sich, ob bereits in der Makka-

1) Vgl. Jos. Ap. II 173 „Auch nicht das Geringste überliess er (Moses) der Wahl und Willkür".

2) Vgl. Da. 1 8ff. 1 43-49. 6 11 ff. Jud. 8 6. 10 5. 11 13. 12 2. 7-9. 19. 13 16. 16 18. Tob. 1 10.

bäerzeit das Gesetz zu jenem Joch geworden ist, das in der neutestamentlichen Zeit auf dem alltäglichen Leben des Volkes wuchtete und lastete. Die Makkabäerzeit war nicht ruhig genug zu einer weiteren Ausbildung des Gesetzes. Das Volk kam überdies in ihr wieder zum Vollbewusstsein seiner Kraft und Selbständigkeit. Es brauchte die künstliche Mauer des Gesetzes noch nicht so sehr. Die Frommen scheinen mehr mit phantastischen Träumen und Spekulationen, als mit der Ausbildung des Gesetzes beschäftigt. Vor allem verzehrten sie ihre Kraft in dem Gegensatz und im Kampf mit dem verweltlichten Herrscherhaus. Die pharisäischen Gegner des Alexander Jannäus (Jos. A. XIII 372—383) zeigen einen verweltlichten Charakter wie ihr Fürst. Sie sind nicht die frommen und stillen Dulder der vergangenen Zeit, sondern Fanatiker und Revolutionäre im hochverräterischen Bündnisse mit dem syrischen Gegner des Königs, Demetrius Eukärus [1]). Erst unter Alexanders Nachfolgerin, seiner Gemahlin Alexandra (Jos. XIII 405 ff.), bemächtigte sich die pharisäische Partei der politischen Herrschaft im Lande. Im ganzen war die Makkabäerperiode keine günstige Zeit für eine ruhige Weiterbildung des Gesetzes und die Ausbreitung einer schriftgelehrten, zunftmässigen Frömmigkeit. Immerhin zeigt uns das am Ende der Makkabäerzeit geschriebene Buch der Jubiläen, [2]) wie grosse Fortschritte schon der spezifisch gesetzliche Geist des Judentums gemacht hat. Aber daneben tritt gerade in diesem Buch ein besonderes und innerliches Interesse am Kultus, am Priestertum, Opfern und Festen entgegen, das sich nur in einer Zeit erklärt, in der auch die Frommen im Hasmonäerhause das legitime hohepriesterliche Geschlecht an-

1) Die erste Gestalt eines Pharisäers, die aus dem Dunkel der Überlieferung ein wenig konkreter heraustritt, diejenige Simon ben Schetachs, des Gegners Alexanders Jannäus, zeigt, mag hier nun auch mehr Sage als Geschichte vorliegen, ebenfalls weltliche Züge. Vgl. Schlatter, Israels Gesch. v. Alexander d. Grossen bis Hadrian. Stuttgart 1901. 115—119.

2) Vgl. die vielen gesetzlichen Partien, welche das Buch über die Genesis hinüber bietet, die in ihnen enthaltenen Weiterbildungen, den starken Accent, mit dem der Verfasser ihre unbedingte Geltung — sie sind eingegraben auf den himmlischen Tafeln, sie sind nicht erst Moses, sondern bereits in urgrauer Zeit den Patriarchen gegeben — einschärft. Jub. 1 9 ff. 50 6 ff. (vgl. 1 26). Sabbat; 3 8 ff. Reinigung bei der Geburt, Darstellung im Tempel; 3 30 f. 7 7-14. 7 20. 33 10 ff. Bedeckung der Scham; Blutessen 6 7 ff. 7 31. vgl. I Hen. 98 11; 13 25 f. der Zehnte; 15 25 ff. Beschneidung; 22 16 Verbot des Verkehrs mit den Heiden (Trenne Dich von den Völkern und iss nicht mit ihnen); 22 20 Verbot der Mischehe (25 4 ff. 30 5 ff.); 33 10 ff. Inzest (41 28).

erkannten.[1]) — Wir werden erst die herodianische Zeit als epochemachend für die Ausbildung des „gesetzlichen" Charakters des Judentums ansehen dürfen. Erst in dieser Zeit wurde dieses, nachdem es in der Makkabäerzeit noch einmal Geschichte erlebt und gemacht hatte, ganz nach innen geworfen. Alle fanatische Energie, die in diesem Volke steckte, brannte im Innern weiter und nun erst wurde, ohne dass viel äussere Merkzeichen dafür vorhanden wären, in stiller gleichmässiger Arbeit das Judentum zu jener gleichartigen Masse umgebildet, wie wir es kennen. Was wir von Hillel und Schammai und ihren beiderseitigen Schulen wissen, das stimmt ganz zu dem Bilde, das wir uns nach dem Neuen Testament von den Schriftgelehrten und Pharisäern zu machen gewohnt sind.[2])

Es lohnt sich kaum, auf das Labyrinth von Einzelheiten einzugehen, da alles Einzelne immer nur wieder den Gesamteindruck bestätigt. Am lehrreichsten ist, wenn man das Wachstum des gesetzlichen Geistes verfolgen will, etwa die Geschichte der Bestimmungen über den Sabbat. In der priesterlichen Gesetzgebung finden sich noch verhältnismässig wenige das Verbot der Arbeit am Sabbat erläuternde einzelne Bestimmungen, und diese wenigen näheren Ausführungen sind meist spätern Datums: Ex. 16 23-30 (man fand hier später das Verbot des Kochens und Backens am Sabbat) 31 12-17. 34 21 (Verbot des Pflügens und Erntens) 35 1-3 (kein Feuer anzünden) Nu. 15 32-36 (kein Holz einsammeln) vgl. noch Jer. 17 21-24. — I Makk. 2 29-41 und Jubil. 1 29. 2 25-33. 50 6-13 mögen illustrieren, wie sich in der Makkabäerzeit die Rigorosität in diesem Punkte gesteigert hatte. Zahlreiche Illustrationen der gesteigerten gesetzlichen Ängstlichkeit liefert uns dann das Neue Testament: Mk. 2 23-27. 3 1-6; Lk. 13 14-17. 14 1-5; Joh. 5 10 ff.. 7 23. 9 16. 9 24 u. s. w.

---

1) Die Jubiläen verlegen die ganze mosaische Festordnung in die Patriarchenzeit: Feier des Wochenfestes 6 17. 15 1. 44 4; Neujahr 31 3; Laubhütten 16 21-31 (beachte die besondern Vorschriften 16 31) 32 2. 4 ff. (bemerke die Erwähnung des Zusatzfestes 32 27). Vgl. ferner die ausführliche Schilderung der Einsetzung des Passahfestes 49; das Gesetz über das Jubeljahr 50 4 ff.; Abraham gibt seinem Sohn bereits eine ausführliche Opferthora 21 7 ff.; interessant sind die Vorschriften über die Arten des Brennholzes 21 12 (noch nicht im Pentateuch) und über die Waschung vor dem Opfer 21 16 (= Ex. 30 19-21). Adam bringt ein Rauchopfer 3 27 f.; die Priesterweihe wird 32 8 ff. geschildert. 32 10 wird der zweite Zehnt, 32 15 der Viehzehnt erwähnt. 7 38 f. finden sich die Vorschriften über die Früchte der neugepflanzten Bäume. — Über die besondere Verherrlichung des Levi und seines Geschlechtes s. o. S. 125 f.

2) Vgl. Schürer II 361 f. Hier (Anm. 36) ein Verzeichnis der Mischnastellen, wo Differenzen der beiden Schulen erwähnt werden. Bekannt ist die Streitfrage, ob man ein Ei essen dürfe, das ein Huhn am Sabbat gelegt habe. Um ähnliche Minutien drehen sich fast alle Fragen.

Später in der Zeit der Mischna zählte man 39 Arbeiten auf, die am Sabbat verboten waren (Schabbath VII 2). Und in langen Abhandlungen wurde dann wieder festgelegt, welche Arbeiten im einzelnen unter diese 39 Kategorien fielen, ein nie endendes Bemühen. R. Jochanan und Simeon ben Lakisch sollen zur Festsetzung dieser weiteren Bestimmungen im einzelnen dreieinhalb Jahr Studium verwandt haben (Bacher pal. Amoräer I 210). Drei Mischnatraktate: Schabbath, Erubin (über die Verbindung getrennter Räumlichkeiten zum Zweck der Umgehung des Verbotes vom Tragen einer Sache von einem „Bereich" in den andern vgl. Jer. 17 21 ff.), Beza (ob man ein an einem Feiertage gelegtes Ei essen dürfe) beschäftigen sich mit der Sabbatfrage. Vgl. hierzu die höchst eindringliche und anschauliche Schilderung bei Schürer II 470—478. — Ein zweites ungeheuer grosses Gebiet der jüdischen Gesetzlichkeit bilden die Verordnungen über Rein und Unrein. In der alttestamentlichen Gesetzgebung finden sich hier noch verhältnismässig wenige Vorschriften. Sie stehen fast alle in der ziemlich spät entstandenen Reinheitsthora Lev. 11—15 nebeneinander (vgl. dazu noch Nu. 5 1-4. 19). Ausser der Bestimmung über reine und unreine Speisen werden hier nur bestimmte Fälle der Verunreinigung behandelt: Aussatz, Verunreinigung durch Geburt, Tod und bestimmte Vorgänge geschlechtlichen Lebens. Hier hat die spätere Frömmigkeit Berge von Bestimmungen aufgehäuft. Hier und da lässt sich die Entwicklung dieser Vorschriften noch in ihren einzelnen Etappen verfolgen. Vorschriften über das Waschen der Hände galten ursprünglich in der priesterlichen Gesetzgebung nur den opfernden Priestern Ex. 30 19 ff. Aber Jubil. 21 16 wird diese Pflicht durch ein Gebot Abrahams an Isaak wie es scheint auch auf die Laien erweitert, resp. die schon vorhandene Sitte des Händewaschens beim Opfermahl auch für die Laien sanktioniert. Von da aus hat sich dann die Verpflichtung des Händewaschens vor jeder Mahlzeit (genauer vor jeder Mahlzeit, bei der man den Segensspruch zu sprechen hat) ausgedehnt. Diese Entwicklung setzt Mrk. 7 1 ff. bereits voraus. Es ist übrigens möglich, dass bei dieser Erweiterung der Reinigungsvorschriften eine antisadduzäische Tendenz mitwirkte. Es galt, das Heiligkeitsideal von den Priestern auf die Laien auszudehnen, ein Bestreben, das vielleicht noch manche andere Weiterentwicklung von Gesetzesvorschriften erklärt. Vgl. Chwolson, das letzte Passahmahl Mém. de l'Acad. de St. Petersb. 41 I, 94. Eine gute Illustration auch für die übrigen Reinigungsvorschriften bieten die Notizen Mrk. 7 2-5. Mt. 23 25 (dazu die Überlieferung Mischle R. zu 9 2, dass R. Akiba lieber im Gefängnis verhungern wollte, als mit ungewaschenen Händen etwas geniessen). Das ganze letzte Buch der Mischna mit seinen 12 Traktaten handelt von dieser Materie. Bis ins einzelnste und kleinlichste werden alle Fälle der Möglichkeit der Verunreinigung erwogen. Und daran knüpfen sich dann die unendlichen Vorschriften über die Reinigungen des eignen Leibes, der Ess- und Trinkgeräte, der Lagerstätten und des Mobiliars, der Häuser etc. vgl. Schürer II 478—483. — Auch die gesetzlichen Vorschriften, die den Zweck hatten, den Frommen vor der Verunreinigung mit der Heidenwelt zu schützen, wurden bereits einzeln ausgebildet (Näheres darüber s. schon oben Kap. II). Wie die peinliche und kleinliche Kasuistik

auch in das innerste Gebiet des frommen Lebens, das Gebet übergriff, dieses durch hundertfältige Bestimmungen und Regeln veräusserlichte und entstellte, wird noch an anderem Ort dargelegt werden (s. u. Kap. VIII). Dort werden auch noch die Vorschriften über das Fasten, an anderem Ort die gesetzliche Regelung des Almosenwesens zur Sprache gebracht werden. — Eine gute Schilderung des jüdischen Lebens unter dem Gesetz s. bei Köberle, Sünde und Gnade 479 ff.

Auch in der Diaspora ist dieselbe Verengung des Judentums um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts zu beobachten. Im dritten und namentlich im zweiten Jahrhundert sehen wir, wie jüdische Söldner im ägyptischen Heer ruhig ihren Dienst verrichten. Der flüchtige Hohepriester Onias III, oder dessen Sohn Onias IV. wird Heeresführer in ägyptischen Diensten. Die Söhne Ananias und Chelkias waren Oberbefehlshaber der dritten Kleopatra. In Ägypten scheint es eine ganze Reihe jüdischer Militärkolonien (Schürer III 22 f. s. o. Kap. I) gegeben zu haben. Damals machten Gesetz und Exklusivität den Kriegsdienst noch nicht unmöglich. Im Laufe des ersten vorchristlichen Jahrhunderts ist das alles anders geworden. Zur Zeit Cäsars und in der römischen Kaiserzeit sehen wir die Juden überall im römischen Reich um Befreiung vom Militärdienst kämpfen, weil dieser mit ihrer Religion nicht mehr vereinbar ist, und um der Sabbatsheiligung willen eine Sonderstellung und Exemtionen im Gerichtswesen sich erstreiten (s. o. Kap. II).

Zwischen der Diaspora und dem palästinensischen Judentum existiert hier nur ein Unterschied des Grades. Das Zeremonialgesetz begründet hier wie dort die Eigentümlichkeit des Judentums. Hier wie dort ist man sich dessen bewusst (Ps.-Aristeas s. o.). Man betonte hier vielleicht etwas mehr die Moral; zu beständiger Auseinandersetzung mit der Aussenwelt gezwungen, stellte man in apologetischen und polemischen Schriften jene Seite des Gesetzes zurück, aber man gab sie keineswegs auf. Bildete die religiöse Zeremonie (nicht der Kult) doch gerade in der Diaspora das eigentliche Fundament des Judentums. Wenn möglich scheint z. B. das Sabbatsgesetz in der Diaspora mit noch mehr Eifer innegehalten und verehrt zu sein als in Palästina.[1]) — Selbst Philo, der aus allem Zeremonialwesen des Gesetzes mit Hülfe seiner von den Hellenen erborgten allegorischen Kunst den tieferen geistigen und moralischen Sinn zu erheben weiss, wendet sich doch mit einiger Erregtheit gegen die-

1) Zahlreiche Zeugnisse dafür z. B.: Philo, vita Mosis II § 21 f M. II 137; II (III) § 209 ff., M. II 166; de septenario 6 M. II 281; Fragment b. Euseb. Pr. Ev. VIII 7 12—13; Nikolaus von Damaskus b. Jos. A. XVI 43.

jenigen, welche den geistigen Sinn des Gesetzes aufsuchten, das Gesetz selbst und die Gebräuche aber verachteten. Die äussere buchstäbliche Seite und der innere geistige Sinn gehören zusammen wie Leib und Seele. Zum vollendeten Glück gehöre, dass man weise nicht nur sei, sondern auch scheine. Daher müsse man die nationalen Sitten und Gebräuche hochachten (de migr. Abrah. § 86 f. M. I 449 f. u. ö. s. u. Abschnitt VII). Das ist freilich eine schwache Beweisführung, aus der wir ausserdem sehen, dass das Zeremonialgesetz für Philo innerlich nicht viel bedeutete. Aber stärker als die Theorie des Philo war eben die Praxis, der er sich hier bedingungslos unterwirft. Und ausserdem dürfen wir nicht vergessen, dass Philo mit nicht allzu zahlreichen Gesinnungsgenossen ungefähr schon an der Peripherie des für das Judentum Erträglichen und Möglichen auch in der Diaspora stand. Er ist sich in seiner Schriftstellerei des Gegensatzes zur Masse wohl bewusst. „Jenen aber tragen wir die heilige Lehre nicht vor, welche vom unheilbaren Übel befangen sind, dem Stumpfsinn der Worte und der Kleinlichkeitskrämerei mit Namen und den Gaukeleien der Sitte“ (de Cherubim § 42 M. I 146). Bliebe hier noch ein Zweifel übrig, so löst ihn uns das Urteil, das die umgebende Aussenwelt über das Judentum fällte. Immer wieder werden dieselben Dinge bei den hellenischen und römischen Bekämpfern dem Judentum vorgeworfen: die Ausschliesslichkeit und der Fremdenhass, die Beschneidung, das Vermeiden unreiner Speisen, besonders des Schweinefleisches, die rigorose Sabbatfeier. Diese und ähnliche Merkmale waren es, an denen der Jude der Aussenwelt kenntlich blieb. Die Diaspora ist vom palästinensischen Judentum höchstens graduell verschieden (Schürer III 104—107).

Es ist wahr: man suchte hier sich und der Aussenwelt den Inhalt der merkwürdigen zeremoniellen Vorschriften des Gesetzes symbolisch-allegorisch zu deuten und verständlich zu machen. Ein besonders gutes Beispiel bieten dafür die Ausführungen des Aristeasbriefes. Und so mancher christlicher Schriftsteller hat später mit den Mitteln jüdischer Allegorese sich und seiner Umgebung das alttestamentliche Zeremonialgesetz verständlich gemacht. Aber keinem ernsten und wahrhaften Anhänger der Synagoge ist es eingefallen, mit diesen Mitteln das wirkliche Verständnis des Zeremonialgesetzes zu bestreiten und sich über die peinliche Befolgung desselben hinwegzusetzen. [1])

1) Übrigens ist die allegorische Deutung des Gesetzes auch den Rabbinen

Auf der andern Seite muss man sich klar machen, dass auch dem pharisäischen Judentum,[1]) wenigstens dessen führenden Geistern, eine innerliche Beziehung zu den einzelnen Forderungen des Zeremonialgesetzes längst verloren gegangen war. Der orthodoxe Pharisäismus hat im Grunde einen sehr rationalen, ja rationalistischen Charakter. Vor allem eigentlich Zauberhaften, Mysteriösen und Sakramentalen, das ringsum in den Religionen der Völker üppig aufwucherte, hat das offizielle Judentum immer bis zu einem gewissen Grade eine starke Abneigung bewahrt. Innerlich durchdrungen und mit einem bestimmten Empfindungsgehalt erfüllt wurde das Zeremonialgesetz nicht. Vielmehr treten auch hier die zahllosen Vorschriften unter zwei oberste einfache Gesichtspunkte, die im letzten Grunde identisch sind. Einmal begründete, wie wir schon sahen, das Zeremonialgesetz die Besonderheit des Judentums, und zweitens ist es eben als Gesetz des in seinem Willen unerforschlichen Gottes anzusehen. Die zeremoniellen Vorschriften sind Gebote Gottes. Das Halten dieser Gebote tritt einfach unter den Gesichtspunkt der Gehorsamsübung. Der Inhalt der Bestimmungen ist dabei gleichgültig, es kommt auf die Form, die Unterwerfung an.[2]) Mit aller Bestimmtheit hat Jochanan ben Zakkai ausgesprochen: „Weder macht der Tote unrein, noch macht das Wasser rein, sondern der Heilige . . . . hat gesagt: Ein Gesetz habe ich festgesetzt, einen Entscheid getroffen. Du bist nicht ermächtigt, meinen Entscheid zu übertreten, der geschrieben ist, dies ist die Satzung meines Gesetzes.“ [3])

---

nicht ganz unbekannt geblieben. Wir hören, dass R. Jochanan einem Heiden, der ihn nach dem Sinn der Reinigungsgebräuche mit der Asche der verbrannten Kuh fragte, zunächst eine allegorische Auskunft gab, um dann seinen Jüngern seine wahre Meinung zu sagen s. u. Anm. 3.

1) Unterschiede sind übrigens auch hier zwischen Jerusalem und seiner näheren Umgebung und den ferneren Gegenden in Palästina. In Galiläa wird sich im Ganzen die Frömmigkeit viel einfacher und schlichter gehalten haben. Jochanan ben Zakkai klagt bitter über die Zustände in Galiläa Jer. Talm. Schabbath XVI. Schlatter, Jochanan b. Z. 14 f. Dafür sah man auf das Volk der Galiläer von seiten des Pharisäimus mit Verachtung herab.

2) Religion ist ὑπακοή. Paulus redet nach seiner Bekehrung gern von ὑπακοὴ πίστεως Rö. 1 5. (6 16). (II. Ko. 10 5.) Rö. 5 19.

3) Schlatter 42. Numeri R. z. 19; Pesikta R. Kah. 40a. Nach Sifra zu Lev. 18 4 und Joma 67 b unterschieden die Rabbinen in der Auslegung

Der Standpunkt Philos und der Jochanans sind freilich um eine starke Nuance verschieden. Philo beugt sich unter die äusseren Vorschriften des Gesetzes um seines von ihm klar erkannten moralischen und religiösen Kernes willen, für den palästinensischen Rabbinismus ist das ganze Gesetz unterschiedslos der heilige Wille Gottes. Aber welch eine enge Gemeinsamkeit ist doch wiederum zwischen diesen äussersten Polen der jüdischen „Kirche" vorhanden.

III. Gesetz und Recht. Die Beziehung zur Sitte und zum Brauch gibt das Hauptmerkmal für das jüdische Gesetz ab; aber in ihr erschöpft sich sein Wesen nicht. Wir haben oben bereits gesehen, wie auch in der früheren Zeit des nachexilischen Judentums die Verbindung der Religion mit einem andern Gebiet nationaler Betätigung gewahrt blieb, mit dem des öffentlichen und privaten Rechtes. Diese Verbindung ist ein Charakteristikum der jüdischen Frömmigkeit auch in der Folgezeit geblieben. Will man die Eigentümlichkeiten des „Gesetzes" und seine Einwirkung auf die Frömmigkeit erfassen, so muss man sich vergegenwärtigen, dass das Gesetz wenigstens für das Judentum in Palästina die Bedeutung des kodifizierten Rechtes hatte. Das öffentliche und private Recht war auch für das Judentum der späteren Zeit wesentlich im Gesetz enthalten. Das Eherecht, das Recht der Eltern den Kindern gegenüber, das Rechtsverhältnis von Herren und Sklaven, das Eigentumsrecht, das Schuldrecht, der Schutz des Lebens, das Recht der Obrigkeit, die Regelung der Abgaben, — ja sogar ein Stück Kriegsrecht, das Prozessverfahren, die Art und Höhe der Bestrafung und vieles andre war in bestimmter Weise durch die pentateuchische Gesetzgebung geregelt. Das ganze dritte Buch der Mischna beschäftigt sich mit dem Eherecht. Das vierte Buch enthält in den drei ersten Traktaten (Baba kamma, Baba mezia, Baba bathra) das übrige Zivilrecht, in den folgenden das Straf- und Prozessverfahren. Mit einer erstaunlichen Zähigkeit beherrschte das alte Gesetz noch immer die praktische Ausgestaltung des Lebens, mehr als man für

von Lev. 18 4 zwischen den „Rechten" (משפטי) und „Satzungen" (וחקותי). Von letzteren heisst es: „Und meine Satzungen — damit sind solche Satzungen gemeint, gegen welche der Satan und die Völker der Welt Einspruch erheben (Essen von Schweinefleisch, Leviratsehe, Reinigung der Aussätzigen, der Sündenbock des Versöhnungstages u. a.). Solltest du vielleicht denken, dass es eitle Dinge seien, so heisst es: ich bin der Ewige, d. h. ich, der Ewige, habe sie festgesetzt. So bist du nicht ermächtigt, darüber nachzudenken." Wünsche I 374, Bacher I 42.

möglich halten sollte. Denn freilich reichte es ja für die komplizierten Bestimmungen des modernen Lebens nicht mehr zu. Aber man verdeckte sich diese Tatsache durch eine künstliche Auslegung. Allerdings waren manche Bestimmungen in den neuen weit gewordenen Verhältnissen kaum mehr haltbar. Aber das Volk war fähig, um seines Gesetzes willen erstaunliche und fast unmögliche Lasten zu ertragen.

An nur zwei konkreten Beispielen möge man sich das klarmachen. Das Gesetz, dass in jedem siebenten Jahr der Gläubiger dem Schuldner seine Schulden erlassen müsse (Deut. 15 1—11), hat bis in die jüngste Zeit des Judentums geherrscht. Bei den komplizierteren Verhältnissen eines wohlhabenden und nach Millionen zählenden Volkes musste die Herrschaft dieser Bestimmung natürlich zu starken Unbequemlichkeiten und einer Lahmlegung des Kreditwesens führen. Es wird erst von Hillel berichtet, dass er dieses Gesetz beseitigte. Auch von ihm wurde es nicht abrogiert, es wurde nur, wie es dem Geist des Pharisäismus entsprach, eine Bestimmung hinzugefügt, durch die es tatsächlich aufgehoben wurde. Das war die Bestimmung des sogenannten Prosbol. Es wurde dem Gläubiger gestattet, bei Gericht eine Erklärung abzugeben, dass er jede ausstehende Schuld, wann er wolle, einfordern dürfe (Schebiith X 3—7). So blieb das Gesetz auf dem Papier stehen, und seine praktischen Konsequenzen wurden aufgehoben. Aber bis Hillels Zeit muss das Gesetz, wenn auch oft übertreten, tatsächlich rechtsgültig gewesen sein. — Einen ähnlichen Beweis von der Hartnäckigkeit der alten Rechtsgrundsätze bietet die Bestimmung, dass man in jedem siebenten Jahr das Land brach liegen lassen müsse (Lev. 25). Man sollte es kaum für möglich halten, dass ein ganzes Volk von der späteren Ausdehnung des Judentums dieses Gesetz durchgeführt hätte, und doch muss dies in einem ganz beträchtlichen Umfang geschehen sein. Mehrfach ist das Sabbatsjahr von entscheidender und verhängnisvoller Bedeutung für die Geschichte des Volkes geworden. Nicht weniger als fünf derartige Sabbatsjahre lassen sich aus der Geschichte des Judentums der letzten Jahrhunderte belegen. 1) Im Jahre 164/163 brachte ein solches Sabbatsjahr die von Antiochus V. belagerte Bevölkerung von Jerusalem in grosse Not I. Makk. 6 49. 53. 2) Auch im Sabbatjahre 136/135 hat die Bestimmung in die Geschichte Israels eingegriffen (Joseph B. I. 60; A. XIII 234 f.; über die durch Irrtum des Josephus zustande gekommene Verschiebung des richtigen Zeitansatzes auf 135/134 s. Schürer I 35 f.). 3) Ferner war das Jahr 38/37, das Belagerungsjahr Jerusalems durch Herodes und Josias, ein Sabbatjahr: Joseph. A. XIV 475 XV 7. 4) Nach spätjüdischer Überlieferung (Seder Olam ed. Meyer 91 f. Schürer I 35) war das Jahr vor der Erstürmung Jerusalems (68—69) Sabbatsjahr. Da zwischen 38 a. C. u. 68 p. C. 105 Jahre also ein Zyklus von 15 Jubeljahren liegen, so ist damit die rabbinische Notiz bestätigt. 5) Und hiermit reimt sich dann eine andre rabbinische Notiz Sota VII 8 (Schürer I 555), nach welcher Herodes Agrippa I. an einem

Laubhüttenfest das Deuteronomium verlesen haben soll. Das geschah aber am Schluss des Sabbatjahrs (Dt. 31 10 ff.). Nun fällt tatsächlich ein Sabbatsjahr 40/41 in die Regierung des Herodes Agrippa (41—44). Die Angaben stützen sich gegenseitig, da zwischen den einzelnen eruierten Sabbatsjahren tatsächlich jedesmal Zyklen von sieben Jahren liegen, und können als gesichert gelten. Und wie man die schweren Lasten des Sabbatjahres trug, beugte man sich den Bestimmungen über den Zehnten und über die sonstigen Abgaben an Priesterschaft und Tempel (s. o.). Auch die gut gemeinten, aber herzlich unpraktischen Bestimmungen über das Kriegsrecht und den Kriegsgebrauch Dt. 20 5 ff. scheinen ebenfalls respektiert zu sein. Wenigstens berichtet das erste Makkabäerbuch, dass Judas vor der Schlacht bei Emmaus danach gehandelt habe. I. Mk. 3 56.

Während die Religion des Spätjudentums alle andern Beziehungen zum nationalen Leben allmählich lockerte und aufgab, blieb die Beziehung zum Recht also aufrecht erhalten, und wurde dieses Bündnis zwischen Religion und Recht nur um so enger und fester geschlossen. Befördert wurde die Entwicklung durch die geschichtliche Lage des palästinensischen Judentums. Während nach der Makkabäerzeit alle sonstige politische und nationale Betätigung dem Volk und seinen Führern im ganzen so gut wie genommen war, blieb die Verwaltung des Rechts schon in der herodianischen Zeit, mehr noch in der römischen Zeit in den Händen des Synedriums. (Schürer II 188—214.) Freilich waren die Machtbefugnisse des Synedriums beschränkt, ein Todesurteil durfte nicht ohne Bestätigung der römischen Behörde vollzogen werden. Aber Recht gesprochen wurde im Lande doch eben nach dem Kanon des jüdischen Rechts. Im Synedrium waren die jüdischen Rechtsgelehrten, die in demselben Sitz und Stimme hatten, Autorität. Diese Führer der neuen Religion des Judentums, die Schriftgelehrten, hat man sich nur halb als Theologen, zur andern Hälfte als Rechtsgelehrte[1]) zu denken. An diesem Punkte war kaum ein Unterschied zwischen pharisäischen und sadduzäischen Rechtsgelehrten.[2]) Beide pflegten den Rechtscharakter der jüdischen Religion. Ja die Überlieferung meldet, dass die Sadduzäer gar als die strengeren Vertreter des Rechtes gegolten hätten. Gegner der traditionellen Weiterbildung des Gesetzes und Anhänger der buchstäblichen Aufrechterhaltung desselben, mussten sie in manchen Punkten, in denen sie die pharisäi-

1) Vgl. die Bezeichnungen γραμματεῖς — νομικοί.

2) γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων (τῶν Σαδδουκαίων) Mk. 2 16. Lk. 5 30.

schen Abschwächungen nicht mitmachten (s. o. den Prosbol des Hillel), als die Strengeren erscheinen.[1])

Diese Verbindung von Religion und Recht im Gesetz hat der jüdischen Religion den entscheidenden Stempel aufgedrückt. Der Charakter des Rechts dringt in alle Poren der Religion des Judentums ein, nicht zu deren Vorteil. Denn immer hat unter einem solchen Bündnis von Recht und Religion vor allem die letztere leiden müssen. Das Recht, noch dazu dieses Recht, das vielfach ausserhalb jedes Zusammenhanges mit dem wirklichen Leben und den Bedürfnissen der Gegenwart als eine Erbschaft längst vergangener Zeiten und eine schwere Last auf dem Volke ruhte, drückte auch der Religion den Stempel der Äusserlichkeit, des erzwungenen Handelns, der vereinzelnden und systematisierenden Kasuistik auf. Das Recht ist wesentlich negativen Charakters, es verbietet, es beschränkt. So sagt auch die Religion dem Juden mehr, was er lassen, was er nicht tun soll, als wie er handeln soll. Das Leben wird als ein ständiger Prozess zwischen Gott und den Frommen aufgefasst. In die Worte Freisprechung, Gerechtigkeit, d. h. Gerechterklärung fasst sich alles religiöse Hoffen und Sehnen des Frommen zusammen. Wenn Paulus das Höchste, was er in der neuen Fülle seines Lebens unter der göttlichen Gnade erlebte, zusammenfassen will, so spricht er von einer geschenkten Gerechtigkeit, von einer dem Sünder geschenkten Freisprechung. So sehr wirken selbst da, wo der Geist überwunden war, die alten juristischen Formen der jüdischen Frömmigkeit nach. Erst wenn man begriffen hat, wie sehr das Recht die Religion des Judentums bis ins Innerste vergiftet hat, wird man auch die bewusste und unbewusste Opposition des Evangeliums gegen den Rechtsgedanken innerhalb der Religion begreifen. Die Bergpredigt ist eine grosse Polemik gegen den Rechtscharakter der jüdischen Religion. Sie setzt an Stelle der kasuistischen Einzelforderungen die Gesinnung, an Stelle aller und jeder gebietenden und verbietenden Gemeinschaftsnorm den Heroismus der einzelnen im Guten.

Der eben besprochene Charakter des Gesetzes bildete sich natürlich wesentlich im palästinensischen Judentum aus. Für das Diaspora-Judentum gilt das Gesagte nicht ganz in demselben Grade. In Alexandria[2]) wohnten die Juden allerdings im eigenen

1) Ant. XX 199. Vgl. die Schilderung des sadduzäischen Priesteradels Ps. Sal. 4 8 ff.

2) Noch von Kaiser Claudius wurde den Juden dieses Recht bestätigt Jos. A. XIX 280—285.

Viertel unter einem eignen Ethnarchen. Ähnlich war ihre Stellung in Cyrene. Hier werden sie auch die Jurisdiktion in weitestem Umfang in Händen gehabt haben. Aber an den meisten andern Orten der Diaspora werden sie höchstens das beschränkte jurisdiktionelle Recht einer Fremdenkolonie besessen haben. Überdies waren sehr viele Bestimmungen des jüdischen Rechts in fremdem Lande einfach nicht durchzuführen; und jene Gemeinschaften waren trotz einer Reihe von Privilegien, die sie sich erkämpft, doch auch wieder im weitesten Mass von dem im Lande geltenden Recht abhängig. Auf diesem Boden entwickelte sich der Rechtscharakter des Gesetzes nicht so rein.

IV. Gesetz und Moral. Es darf aber bei alledem nicht übersehen werden, dass das Gesetz auch die Moral für den Juden mitumfasst. Zu Sirachs Zeit war Gesetz und Moral noch identisch. Seit der Makkabäerzeit beginnt die Zeremonie und Observanz die Moral zu überwuchern. Aber die Strömungen gehen wenigstens lange Zeit noch in gleicher Stärke nebeneinander. Das Buch Sirach und die Proverbien, die späteren Moralpsalmen, das Tobitbuch, werden nicht vergessen und wirken weiter. Das Gesetz ist zugleich Chokma, ethische Weisheit. Die in ihrem Grundbestand wahrscheinlich aus der Makkabäerzeit stammenden Testamente der Patriarchen enthalten vorwiegend Weisheitslehre, ethische Regeln und Ermahnungen. Im Testamentum Levi 13 sind Weisheit und Gesetz noch Korrelatbegriffe.[1]) Derjenige Traktat der Mischna, der am meisten nachweisbar in die älteste Zeit zurückgehende Überlieferung bewahrt, die Pirke Aboth, enthält auch ausschliesslich Moral.

Es ist hier nicht der Ort, die jüdische Moral in ihren einzelnen Zügen zur Darstellung zu bringen, aber die Frage muss hier erhoben werden, wie weit der Charakter der Moral durch deren Zusammenhang mit dem Gesetz bedingt ist.

In erster Linie ist der Partikularismus, die durchgehend nationale Beschränktheit der jüdischen Ethik, hervorzuheben. Der „humane" Charakter der gleichzeitigen hellenistischen (stoischen) Ethik liegt ihr durchaus fern. Niemals ist dieser Charakter der jüdischen Ethik ganz aufgehoben und durchbrochen. Selbst bei Jesus Sirach zeigt er sich hier und da in schärfster Form. 12 6: „Auch Gott hasst die Bösen und an den Gottlosen nimmt er Rache.

1) Das tritt besonders in der aramäischen Überlieferung dieses Stückes hervor.

Gib dem Guten und verweigere es dem Bösen, erfrische den Bescheidenen und gib nicht dem Frechen.“ [1]) Unter dem Motto: „Jedes Wesen liebt seine Gattung, und jeder Mensch den, der ihm gleicht“ (13 15), wird zwischen dem Hochmütigen und dem Demütigen, dem Reichen und dem Armen ein Gegensatz wie zwischen Lamm und Wolf statuiert. Ebenso ist das Wort 18 18 zu verstehen: „Das Erbarmen des Menschen hat auf seinen Mitmenschen Bezug, das Erbarmen des Herrn geht auf das ganze Menschengeschlecht.“ In gleicher Weise empfiehlt das Tobit-Buch nur die Liebe zu den gleichgesinnten Volksgenossen: 4 13 „Kind, liebe deine Brüder und wende dich nicht hochmütigen Herzens ab von deinen Brüdern und von den Söhnen und Töchtern deines Volkes.“ 4 17 „Spende reichlich deine Speise beim Begräbnis (?) der Gerechten; aber gib nicht den Sündern.“

Wenn diese enge sittliche Auffassung schon vor dem eigentlichen Beginn unsrer Periode zu konstatieren ist, so wird von vornherein anzunehmen sein, dass sich dieselbe im Lauf der folgenden Jahrhunderte ganz erheblich verstärkt hat. Es ist hier fast überflüssig, Beweise zusammenzutragen. Für den Durchschnitt der jüdischen Frommen in dem folgenden Zeitalter versteht es sich ganz von selbst, dass der Kanon der Ethik im grossen und ganzen nur für den Volksgenossen gilt. Bemerkenswert ist nur, dass sich der Zug zur Verengung mehr und mehr auch gegenüber den eigenen Volksgenossen bemerkbar macht. Der erbitterte Gegensatz zwischen den einzelnen Klassen desselben Volkes ist ja bereits in der Psalmen-Literatur und bei Jesus Sirach vorhanden. Später durchzieht und beherrscht der Gegensatz zwischen Gottlosen und Frommen, Gewalthabern und Demütigen, Reichen und Armen die gesamte jüdische Apokalyptik. Das Urteil des jüdischen Volkes über die Sünder und Zöllner, wie wir es aus den Evangelien kennen lernen, der Widerspruch, den Jesu Verhalten gegenüber diesen Volksklassen beim frommen Volk hervorrief, die Sätze der Mischna über das Verhalten der Frommen (der Peruschim) zum Am-Haarez (Schürer II 387 f.), das Verhalten der Juden gegenüber den Samaritanern, das alles sind Beweise genug [2]) für den beschränkten Charakter der jüdischen Ethik.

1) J. Sir. 17 14 „Er gab ihnen Gebote, wie ein jeder sich gegen seinen Nächsten verhalten solle“, ist danach zu beurteilen.

2) Hier Einzelbeweise beibringen, hiesse Eulen nach Athen tragen. Ver-

Die Frage der jüdischen Schriftgelehrten, wer ist mein Nächster, war in der Tat ganz ernsthaft gemeint, und Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter war eine Antwort auf diese Frage. Wir müssen uns nur klar werden, dass der Vorwurf des Partikularismus bis zu einem gewissen Grade alle spezifisch kirchliche Ethik trifft, dass z. B. das Johannesevangelium und die Briefe des Johannes in der Beschränkung der Liebe auf die Kinder Gottes, in dem Hass gegen die Juden und Häretiker eine kirchliche Verengung aufweist, die nur graduell von der Ethik der jüdischen Kirche sich unterscheidet.

Freilich sind auch Unterströmungen gegenüber dieser Stimmung vorhanden.[1]) In der Praxis wenigstens scheint Hillel in weitgehendem Masse eine mildere und annähernd humane Ethik vertreten zu haben. Man darf hier wohl die Regel aufstellen, dass so weit und so energisch der Missionstrieb im Judentum vorhanden war, so sehr der partikularistische Charakter der jüdischen Ethik durchbrochen wird. Die Propaganda hebt das Judentum über den Partikularismus hinaus. Aber dieser Partikularismus wird freilich nirgends aufgehoben, sondern gleichsam nur suspendiert. Das Interesse und unbedingte Wohlwollen des Menschen am Menschen kennt das Judentum dennoch nicht. Der Nichtjude kann für den Juden nur soweit Interesse gewinnen, als Aussicht bei ihm vorhanden ist, dass er Jude werden könnte. Das rein menschliche Interesse an den Sündern und Zöllnern, das Jesus zeigt, ist hier nirgends vorhanden. Weiter reicht auch das schöne Wort Hillels: „Liebe die Geschöpfe und leite sie zum Gesetz" nicht (Pirke Aboth 1 12). Wenn vielfach gerade in rabbinischen Kreisen Sanftmut, Freundlichkeit, Milde, ein gesellschaftlich zuvorkommendes Verhalten, der freundliche Gruss u. a.[2]) gerade gegenüber den Aussenstehenden empfohlen wird, so ist hier der propagandistische Zweck dieser ethischen

einzelte Aussprüche von universalistischer Tendenz, die man von hier und dort aufgreift und zusammenträgt, können dem Gesamteindruck gegenüber auch nicht im entferntesten aufkommen. Siehe die Beleuchtung einzelner derselben bei Köberle, Sünde und Gnade 490.

1) Bertholet 319 ff.

2) Schammai: „Nimm jedermann mit freundlichem Angesicht auf" Pirke Aboth I 15. Was wir vom Verhalten Schammais wissen, warnt uns, solchen allgemeinen Worten eine zu grosse Tragweite beizulegen. Mehr fällt auch hier das persönliche Beispiel Hillels ins Gewicht. Beispiele aus Hillels Schule bei Bertholet 321.

Vorschriften ganz deutlich. Auf eine tiefere ethische Haltung gegenüber den Aussenstehenden erlauben sie keinen Schluss.

Einen sehr andern Charakter zeigt allerdings auf den ersten Blick die Moral-Literatur des Diasporajudentums. Philo ist so ziemlich frei von allem ethischen Partikularismus; seine ethischen Äusserungen tragen, wenn man etwa von seinen polemischen Schriften, vor allen der mit echt jüdischem Fanatismus geschriebenen Streitschrift gegen Flaccus absieht, den humanen Charakter hellenischer Philosophie. Dasselbe gilt von Ps.-Aristeas, (dem vierten Makkabäerbuch), Ps.-Phokylides, auch von den Ausführungen des Josephus. Überall herrscht hier das deutliche Bestreben, das spezifisch Jüdische zurücktreten zu lassen, das allgemeine in den Vordergrund zu rücken. Auf ausgesprochen humane Vorschriften beginnt man Wert zu legen. [1])

Immerhin muss man sich hüten, nach den hier erwähnten Zeugnissen den ethischen Durchschnittscharakter des Diasporajudentums zu konstruieren. Man darf einerseits nicht vergessen, dass Philo und Josephus weit über den Durchschnitt des Judentums hinüberragende Persönlichkeiten waren, die wahrscheinlich keinen sehr breiten und tiefgehenden Einfluss gehabt haben. War Philo auch bei seinen Volkgenossen als ein auch bei den Hellenen angesehener Gelehrter, der doch seinem Volke treu geblieben war, hochgeschätzt, so wird sein geistiger Einfluss doch nicht sehr weit über den engen Kreis seiner Schule hinausgegangen sein. Der „Verräter" Josephus aber ist sicher ein einsamer Mann unter seinen Volksgenossen gewesen. Anderseits hat man sich zu vergegenwärtigen, dass die übrigen genannten Schriften ausgesprochen apologetische Tendenz tragen. So wird man keinen allzu grossen Gegensatz zwischen palästinensischem und Diaspora-Judentum annehmen dürfen. Bei dem Durchschnitt und der Masse dieses Judentums ist sicher der inhumane Charakter der jüdischen Moral der vorherrschende geblieben, und diese Exklusivität

1) Vgl. z. B. die Vorschriften in Philos Hypothetica (Eusebius Pr. Ev. VIII 7 e): μὴ πυρὸς δεηθέντι φθονεῖν· μὴ νάματα ὑδάτων ἀποκλείειν· ἀλλὰ καὶ πτωχοῖς καὶ πηροῖς τροφὴν ἐρανίζουσι πρὸς τὸν θεὸν εὐαγῶς ἀνέχειν. Wiederholt ist die Vorschrift Josephus c. Ap. II 211: πᾶσι παρέχειν τοῖς δεομένοις πῦρ, ὕδωρ, τροφήν, ὁδοὺς φράζειν, ἄταφον μὴ περιορᾶν, ἐπιεικεῖς δὲ καὶ τὰ πρὸς τοὺς πολεμίους κριθέντας εἶναι. Zu den Pflichten gegen die Toten: Ps.-Phokylides V. 99—115. Vgl. V. 22. Offenbar wirken hier gerade human-philanthropische Grundsätze hellenischer Ethik nach. Dass einzelne derartige Sätze sich auch im talmudischen Judentum nachweisen lassen, (s. o. Kap. 1) ändert an dem Gesamturteil nichts.

(ἀμιξία) hat sich seit dem augusteischen Zeitalter nur mehr und mehr gesteigert. Wir haben dafür ein bestimmtes Zeugnis in dem immer einstimmiger werdenden Urteil griechischer und römischer Schriftsteller über den inhumanen, barbarischen Charakter des Judenvolkes.

Und diese Urteile beginnen bei alexandrinischen Schriftstellern bereits mit dem Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, auch bei den römischen Literaten zeigt sich der Antisemitismus bereits lange vor dem letzten grossen Kampf des Judentums und der Römerherrschaft (s. o. Kap. 1). Allein aus Rassenhass sind diese Urteile nicht hervorgegangen; bestimmte Veranlassung zu jener herben und feindseligen Beurteilung muss das Judentum in seiner Masse gegeben haben. Es waren also mindestens zwei Tendenzen in dieser Beziehung in ihm vorhanden, in denen die eine mehr und mehr die Oberhand gewann.

Durch den engen Zusammenhang mit dem Gesetz ist der jüdischen Moral ferner der Charakter der Uneinheitlichkeit und kleinlichen Kasuistik aufgeprägt. Rituelle, kultische, rechtliche, moralische Vorschriften, Wichtiges und Unwichtiges, Grösstes und Kleinstes liegt in wirrem Durcheinander. Auch das Wertvollste und Beste tritt nur gelegentlich, gleichsam zufällig auf. Das Judentum kennt so manche höhere und feinere Forderung ethischer Kultur, aber es kennt noch so vieles andere daneben. Die Wertunterschiede gehen verloren. Der Zufall herrscht, eine einheitliche ethische Lebenshaltung wird nicht erreicht. Das zeigt sich überall schon im äusseren Stil der speziell ethischen Schriften, wie er bereits in den Proverbien und dem Siraciden ausgebildet vorliegt. Der Gedanke gleitet willkürlich von einem Thema zum andern. Im mechanischen Zahlenspiel werden etwa mit der Einleitung „an drei Dingen habe ich Gefallen" „neunerlei Unvermutetes preise ich" Sir. 25 1. 7 u. ö. die heterogensten Dinge zusammengebracht.

Allerdings sind auch bei diesem Urteil gewisse Einschränkungen zu machen, selbst auf dem Boden des palästinensischen Judentums. Man darf sich ein Bild von der ethischen Haltung des Pharisäismus doch nicht nur nach der Polemik Jesu gegen ihn machen. Jesus bekämpft die durchschnittliche Moral des Pharisäismus und seine Grundtendenz. Sein scharfes Wort, dass der Pharisäismus Münze, Dill und Kümmel, Zehnte und Recht, Barmherzigkeit und Treue vergesse, hat in dieser Schärfe nicht für alle seine Gültigkeit. Was wir von Hillel, Gamaliel dem Lehrer des Paulus, Jochanan ben Zakkai, Gamaliel II. und so manchem andern Rabbinen aus der Überlieferung

wissen, berechtigt zu dem Urteil, dass in diesen Persönlichkeiten immerhin noch eine starke ethische Energie und Lebenshaltung vorhanden war. Unter der ungeheuren Last des Gesetzes, die sie trugen, ist ihre Persönlichkeit nicht ganz erstickt, in den Spitzfindigkeiten ihrer Gelehrsamkeit sind sie nicht ganz untergegangen. So manche Äusserungen eines innerlichen, ernsten Sinnes und offener Lebensklugheit, auch manches freiere und weitere Wort ist von ihnen bewahrt. Trotz aller Zersplitterung und Vereinzelung suchte man wenigstens hier und da zusammenzufassen. Ein Schriftgelehrter tritt mit der Frage nach dem höchsten Gebot an Jesus heran Mrk. 12 28. Dem Heiden, der von Hillel forderte, er solle ihm auf einem Fusse stehend die Quintessenz des Gesetzes mitteilen, wusste dieser sogleich zu antworten: „Was du nicht willst, dass dir geschehe, das füge auch keinem andern zu". [1]) Akiba fasste das Gesetz in den Spruch „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" zusammen (Siphra z. Lev. 19 18 u. ö. Bacher I[2] 4, A. 4). Auch blieb es in den Kreisen Hillels nicht ganz vergessen, dass es beim ethischen Handeln auf ein Ganzes, auf die Gesinnung und nicht auf die einzelne Tat ankomme. [2]) R. Eliezer (um 100) wird von seinen Schülern auf dem Totenbette gebeten: „Meister lehre uns die Wege des Lebens, damit wir durch sie des Lebens der zukünftigen Welt gewürdigt werden" (Berachoth 28 b. Wünsche I 45). Die „Rabbinen in Jabne" sollen gesagt haben: „Einerlei ob man viel oder wenig tut, wenn man nur sein Herz (seine Gedanken) auf den Himmel (Gott) richtet" (Berach. 17 a. Goldschmidt I 61). Ja es fehlt nicht ganz an Aussprüchen, in welchen

1) Schabbath 31 a. Diese Zusammenfassung des Gesetzes war wie es scheint weit verbreitet. Sie findet sich, doch wohl schon lange vor Hillel, im Tobit-Buch 4 15, auch bei Ps.-Aristeas § 207. Philo (Eusebius Pr. Ev. VIII 7 6) hat den Spruch in der Form: ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν. Ferner sind zu vergleichen: Hebr. Test. Naphth. 1; die Sittensprüche Menanders bei Land, Anecdota Syriaca I 160; Jerus. Targum zu Lev. 19 18; die vielleicht jüdische Grundschrift der Διδαχή 1 2; endlich die sogenannte abendländische Überlieferung des Aposteldekrets (Apg. 15 20 nach D. sah. Iren. vgl. 15 29). Vgl. Köberle, Sünde und Gnade 497.

2) Das wird unter anderm in den Testamenten betont. Benj. 3 „Euer Sinn soll auf das Gute gerichtet sein". Vgl. Benj. 5. Gad 5 „Der Gerechte und Demütige scheut sich unrecht zu tun . . . . vor dem eignen Herzen". Von Jochanan ben Zakkai wird berichtet, dass er seine Schüler gefragt habe: „Saget mir doch, welches ist der beste Weg, den der Mensch wählen soll?" — und dass er die Antwort des Eleazar „ein gutes Herz" allen übrigen vorgezogen habe. Pirke Aboth II 9. Vgl. noch Ps.-Arist. § 133 u. 189.

sich dies Bewusstsein, dass es sich in Religion und Moral um ein einheitliches Ganze und einen lebendigen Zweck handle, kritisch gegen die Kasuistik des Zeremonialgesetzes wendet. Von Simeon ben Menasja (2. Jahrh.) wird das Wort überliefert: „Der Sabbat ist euch überwiesen, aber ihr nicht dem Sabbat" (Mechilta zu 2. Mos. 31 14. Ugolini XIV 575. Hamburger II 406. Derenbourg I 144). Auch Lehrer wie Eleazar ben Asarja, Ismael, Akiba lehrten, dass man, um ein gefährdetes Menschenleben zu retten, den Sabbat brechen dürfe, ja dass die Not (die Sorge für das Leben) vielfach das Gesetz aufhebe. Freilich verwickelte man sich hierbei von neuem in eine gefährliche Kasuistik (vgl. Mechilta z. Ex. 31 13 [103 b]; Joma 85 a. b. Goldschmidt II 1017 f.; Schabbath 132 a. Goldschmidt I 644 ff.; Bacher I^2. 213 f. 229.[1])

Aber immerhin bekommen wir bei allen diesen Äusserungen den Eindruck des mehr Zufälligen und Gelegentlichen. Vorübergehend blitzt hier und da eine solche hellere Erkenntnis auf, ohne dass die weiteren Konsequenzen gezogen würden. Sehr oft sind übrigens diese zusammenfassenden ethischen Äusserungen eben auch nur eine Probe rabbinischen Scharfsinns, der mit solchen Zusammenfassungen und mit den feinen Distinktionen prunkte, so in dem Falle, da Hillel den Heiden „auf einem Fusse stehend" das ganze Gesetz lehrte. So erscheinen jene freieren Äusserungen oft schon im nächsten Augenblick als vergessen. Die Grundtendenz, in welcher sich die Moral des Pharisäismus bewegte, ist dennoch von Jesus richtig gezeichnet.

Ein dritter Grundzug der jüdischen Ethik ist ebenfalls in diesem Zusammenhang zu nennen: ihr vorwiegend negativer Charakter. Das „Gesetz" hat wie jedes Rechtsgesetz im wesentlichen verbietenden, einschränkenden Charakter. Dieser überträgt sich nun auch auf die mit ihm so eng zusammenhängende Moral des Judentums. Sie sagt dem Frommen wesentlich, was er nicht tun soll. Es ist ausserordentlich charakteristisch, dass die so oft wiederkehrende Zusammenfassung der jüdischen Ethik die negative Form hat: „Was du nicht willst, dass man dir tue, tue auch keinem andern", — während wir in der Bergpredigt der weit darüber sich erhebenden positiven Form begegnen: „Was du willst, dass dir geschieht, das tue auch dem andern". Mt. 7 12. Lk. 6 31. Aber auch sonst begegnen

1) Noch andre Stellen bei Chwolson, das letzte Passahmahl. Mémoires de l'Académie de St. Petersbourg 41 I. S. 92; Köberle, Sünde und Gnade 485 f. 501 f.

wir in den jüdischen Moralvorschriften vorwiegend der negativen Form. „Er fürchtet die Sünde" ist ein besonderes Lob, welches Jochanan ben Zakkai einem Schüler erteilte. P. Aboth II 8.[1]) Der jüdische Fromme soll nicht zürnen, nicht hassen, nicht wiedervergelten, nicht lügen, nicht verleumden, nicht kränken und beleidigen, nicht unbesonnen im Handeln, nicht voreilig mit der Zunge sein, die Unkeuschheit und Unreinheit meiden. Die passiven Tugenden der Geduld, Demut, der Friedfertigkeit und Gelassenheit, des Unrechtduldens werden vor allem gepriesen. Es fehlt der jüdischen Ethik der heroische Charakter, der Elan, der bergeversetzende Mut.

Und mit der „kirchlichen" Haltung der jüdischen Ethik hängt es endlich auch zusammen, wenn ihr eine bestimmte Gefahr überall sehr nahe liegt: die des Mangels an Wahrhaftigkeit. Keine andre Untugend des jüdischen Volkes und speziell seiner frommen Kreise hat Jesus so scharf und grimmig bekämpft, wie die Unwahrhaftigkeit, die Heuchelei und das Scheinwesen. Auch hier würden wir den Führern der Frommen, einem Hillel und Gamaliel, einem Jochanan sicher Unrecht tun, wenn wir jenes Urteil Jesu schlankweg auf sie anwenden wollten. Aber auch hier trifft die Polemik den Durchschnitt und die Tendenz. Wenn in allem sittlichen Handeln der einzelne seinen Blick ständig einerseits auf den Kreis der Frommen, deren Anerkennung er bedarf, anderseits auf den Kreis der Nichtzugehörigen gerichtet hält, deren sittlicher und religiöser Zustand ihm als Folie dient, müssen sich jene Misstände und Gefahren einstellen. Die Ethik des Pharisäismus ist eine Ethik der Korrektheit und der guten Gesellschaft.[2])

Auch in ihrer konkreten Ausgestaltung ist die jüdische Ethik durch ihren synagogal gesetzlichen Grundcharakter wenigstens hinsichtlich eines wesentlichen Punktes bestimmt. Als das Wesentlichste,

1) Köberle Sünde und Gnade 503. Vgl. noch den Ausspruch R. Chaninas ben Dosas P. Aboth III 10.

2) Auf die Aufzählung vieler einzelner Ermahnungen zur Wahrhaftigkeit in der Literatur des Judentums kommt es hier nicht an. Das System der jüdischen gesetzlichen Frömmigkeit verstrickt seine Anhänger auch bei vorhandenem ehrlichstem Streben in Scheinwesen und nimmt ihnen den Sinn für das Wirkliche. Vgl. das treffende Urteil Köberles 506: „Was half es in vielen Aussprüchen die Wahrheit zu preisen als das Siegel Gottes . . . . und die Grundlage der Welt . . . . wenn die offizielle Auslegung des Gesetzes in andern Punkten die Unwahrheit sanktionierte? Zu versichern, dass die Heuchelei in die Hölle führte . . , . wenn bei dem herrschenden System dieselbe nahezu unvermeidlich war?"

und die Quintessenz alles Guthandelns gilt ihr die Mildtätigkeit im weitesten Sinn, speziell das Almosengeben. Hier ist ein Grundzug aller speziell „kirchlichen" Ethik gegeben. Die Ausübung der Mildtätigkeit und des Wohltuns ist ein Stück des kirchlichen Organismus. Die Macht der „Kirche" ruht zum Teil auf der organisierten Wohltätigkeit. Durch diese wird sie die Patronin der armen und untersten Schichten des Volkes. Was der Staat und das nationale Leben nicht leisten, das kann die Kirche.

So spielen die Vorschriften der Wohltätigkeit und des Almosengebens eine grosse Rolle in der ebenfalls bis zu einem gewissen Grade sich zur Kirche entwickelnden eranischen Religion. Der dritte Satz des Ahuna-Vairya (einer den persischen Glauben kurz zusammenfassenden Gebetsformel) lautet, falls Darmesteters allerdings von Tiele (Gesch. d. Rel. im Altertum übers. v. Gehrich II 1. 186) bestrittene Übersetzung richtig ist: „Das Reich des Ahura (bekommt man) wenn man den Armen Schutz gewährt". Das Gebot der Armensteuer ist für den Islam einer der Grundpfeiler des Glaubens. Von der Wertlegung auf die Armenpflege in der christlichen Kirche brauchen wir nicht zu reden.

So wird auch im Judentum Armenpflege, Almosengeben ein Grundpfeiler religiös sittlichen Lebens. Schon der Siracide hebt aufs stärkste den Wert der Wohltätigkeit heraus. In dem ersten Abschnitt seines Werkes, in dem er die Grundpflichten des sittlichen Lebens zusammenstellt, folgt auf die Mahnung zur Geduld, zur Elternliebe, zur Demut und Bescheidenheit die Mahnung zur Wohltätigkeit 3 30 ff.—4 10. Schon hier heisst es: „Brennendes Feuer löscht das Wasser aus und die Mildtätigkeit (צְדָקָה ἐλεημοσύνη) sühnt Sünden" (3 30). Und dem Mildtätigen wird verheissen: „Dann wird Gott Dich Sohn nennen und wird Dir gnädig sein und Dich aus der Grube erretten" 4 10 (H.). Vgl. 7 10. 32 (12 3). 16 14 (H.) 17 22. 31 (34) 11. 35 (32) 3. 40 24. Im Zentrum der sittlichen Gedankenwelt des Tobitbuches steht ebenfalls die Wohltätigkeit. Von ihr handeln etwa die Hälfte aller Ermahnungen, die der alte Tobit 4 5-19 seinem Sohn mit auf den Weg gibt. ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης, heisst es in der Mahnrede des Engels (12 8 Cod. B). Wohltätigkeit (Almosengeben) צְדָקָה tritt hier in charakteristischer Weise neben die andern Grundpfeiler des jüdischen kirchlichen Lebens, Gebet und Fasten (s. u.). Vgl. Tob. 2 14. 14 9 (א). 14 11 (B) und Da. LXX 4 24. In den Testamenten der Patriarchen ist Sebulon ein Typus der Barmherzigkeit und Mildtätigkeit „Von meiner Jagdbeute gab ich jedem fremden Menschen aus Mitleid" (c. 6). Er stiehlt in Till Eulenspiegels Art ein Gewand aus dem Hause seines Vaters, um es dem Notleidenden zu geben (c. 7). Auch Mt. 6 1 ff. tritt die δικαιοσύνη (= ἐλεημοσύνη s. die Hndschr.) wiederum in der engsten Verbindung mit Beten und Fasten auf. — Die Wertschätzung der Wohltätigkeit steigt

im Laufe der Zeit immer höher. Wohltätig sein heisst in die himmlischen Scheuern sammeln, sich Schätze im Himmel erwerben. Statt vieler Beispiele setze ich noch den Preis der Wohltätigkeit hierher, der im Talmud im Namen des Monobazus, des Königs von Adiabene, überliefert ist. „Meine Väter haben Schätze hier unten gesammelt, ich aber sammle Schätze oben. Meine Väter haben gesammelt an einem Ort, wo die Hand schalten kann, ich aber habe gesammelt an einem Ort, wo die Hand nicht schalten kann. Meine Väter haben etwas gesammelt, was keine Früchte trägt, ich aber habe etwas gesammelt, was Früchte trägt. Meine Väter haben Schätze des Mammons gesammelt, ich aber habe Seelenschätze gesammelt. Meine Väter haben für andre gesammelt, ich aber habe für mich selbst gesammelt, meine Väter haben gesammelt für diese Welt, ich aber habe für jene Welt gesammelt“ (Baba Bathra 11a. Wünsche II 2, 134). Nach R. Akiba errettet Wohltätigkeit von Höllenstrafen (Baba Bathra 10a. Bacher I² 287).

Dritter Abschnitt.

Die neuen Formen der neuen Frömmigkeit.

Kapitel V. Der Kanon.

Die neue Frömmigkeit der Observanz schafft sich neue und charakteristische Formen. In erster Linie steht hier das heilige Buch. Die spätjüdische Frömmigkeit wird Buchfrömmigkeit, und damit hängen alle anderen Erscheinungen des frommen Lebens dieser Zeit zusammen. Wenn das heilige Buch das Fundament desselben wird, so werden die Kenner des Buches, die Schriftgelehrten, seine Führer. Das Buch wird ferner das Zentrum des neuen Gottesdienstes der Synagoge und einer das ganze Leben der Gläubigen umspannenden religiösen Disziplin. Auf diesem Grunde erhebt sich endlich eine bis zu einem gewissen Grade selbständige Laienfrömmigkeit, die sich in schroffen Gegensatz zu allen denen gestellt weiss, welche jene Entwicklung nicht mitmachten. Alle diese Erscheinungen gilt es im einzelnen zu begreifen. Wir wenden uns zunächst der ihrer Bedeutung nach zentralen des heiligen Buches, des Kanons zu.

Ein Hauptmerkmal jeder Religion, die sich zur Kirche entwickelt, ist die Entstehung einer Sammlung heiliger Schriften. Eine Religion, die sich mehr und mehr vom nationalen Zusammenhang löst, findet ein neues geistiges Zentrum in einer Sammlung heiliger Schriften, die von der ganzen Masse der Profanschriften abgesondert, in sich die Summe aller für den Gläubigen notwendigen Anschauungen und Überzeugungen enthalten, so dass diese aus ihnen jederzeit und von jedermann wie von neuem entnommen werden können. Konfuzianismus und Buddhismus, die Religion Zarathustras, das Christentum, der Islam haben wie das Judentum einen solchen Kanon hervorgebracht. Der Kanon heiliger Schriften erscheint als notwendiges Korrelat der Kirche.

Die allmähliche Bildung einer kanonartigen Sammlung von Schriften hat freilich schon in der vorigen Periode des Judentums begonnen.

Zum Abschluss und Vollendung aber ist sie erst in der unserigen gekommen; und erst in ihr entsteht damit die eigentliche Idee eines heiligen Buches, eines Kanons „heiliger" Schriften.[1])

Den Grundstock der Sammlung bildete das Gesetz, der Pentateuch. Mit dessen endgültiger Redaktion kommen wir bereits weit unter das Zeitalter Esras und Nehemias hinunter. Eduard Meyer (Entstehung des Judentums 199ff.) wird darin recht behalten, dass Esra nicht der Verfasser des Pentateuchs (resp. Hexateuchs) gewesen, sondern nur der des sogenannten Priesterkodexes, resp. des älteren Grundbestandteiles dieser Schrift. Nach der Zeit Esras und Nehemias sind nacheinander noch eine Reihe von Nachträgen zu P hinzugekommen. Auch ist erst in der Zeit nach Esra P mit JED zusammen gearbeitet. Als terminus ad quem der Entstehung des Pentateuchs pflegt man gewöhnlich die Entstehung der samaritanischen Religionsgemeinde anzusetzen. Wenn nur deren Datum nicht selbst ganz unsicher wäre! Auf Grund des legendenhaften Berichtes des Josephus A XI 305ff. von der Gründung des Tempels auf dem Garizim durch Sanballat, den Schwiegervater Manasses (des Bruders des Hohenpriesters Jaddua) hat man unter Kombination mit Neh. 13 28 die Gründung der samaritanischen Tempelgemeinde noch in die Zeit Nehemias verlegen wollen. Diese Kombination ist sicher falsch. Die Annahme, dass die Samaritaner in demselben Augenblick, wo sie mit allen Kräften gegen die Reform des Judentums durch Esra und Nehemia intrigierten und kämpften, selbst diese Reform nachgeahmt hätten, ist schlechterdings unmöglich. Sie können nicht die Gesetzgebung, die gegen sie ihre eigentliche Tendenz richtete, in den Tagen des Kampfes herübergenommen haben. Erst in einer viel späteren Zeit, als die Reform des Esra und Nehemia Erfolg gehabt hatte, als die reformierte Tempelgemeinde gefestet dastand, werden sie auf den Gedanken eines Nachahmungsversuches — vielleicht unter Anregung eines abtrünnigen jüdischen Priesters — gekommen sein. Übrigens war zur Zeit Esras und Nehemias nicht einmal die priesterliche Gesetzgebung abgeschlossen und erst recht nicht die Zusammenarbeitung von JED und P zum Pentateuch vollzogen (trotz Wellhausen J. J. G. 182f.). Endlich verlegt die Legende des Josephus den ganzen Vorgang in die Zeit Alexanders des Grossen. Es wird also die Einführung des Sanballat als des Schwiegervaters eines jüdischen Hohenpriestersohnes — allerdings eine Dublette zu Nehemia 13 28 — nur müssige Kombination sein, die wir wohl nicht Josephus selbst, sondern seiner Quelle zu verdanken haben. Vielleicht

1) Vgl. zum folgenden namentlich H. Stracks Artikel „Kanon" in Herzogs R.E.[3] Bd. 9. Buhl, Kanon u. Text d. Alten Testaments 1891. G. Wildeboer, Het Ontstan van den Kanon des ouden verbonds[2]. Groningen 1900 (übersetzt 1891). K. Budde, Kanon d. Alten Testaments. Giessen 1900. W. Robertson Smith, d. Alte Testament, s. Entstehung u. Überlieferung. Übers. v. Rothstein 1894. S. 137—174. Schürer II 305—311. (Vgl. hier die Liter. 305. Anm. 1.) Weber[2] 80—125. G. Hölscher, Kanonisch und Apokryph. Leipzig 1905. (Vgl. die Literaturangaben p. VII—VIII.)

hat man übrigens nicht mit Unrecht vermutet (Büchler, Tobiaden und Oniaden 87—91), dass der Legende bei Josephus letztlich eine samaritanische Überlieferung zu Grunde liegt, derzufolge die Samaritaner die Gründung ihres Tempels unter besonderer Begünstigung Alexanders des Grossen erfolgt sein liessen. Auch diese Notiz kann natürlich nur mit Misstrauen aufgenommen werden, doch gewinnen wir in ihr einen terminus a quo und werden urteilen dürfen, dass die samaritanische Gemeinde im Anfang der griechischen Zeit (3. Jahrh.) gegründet wurde. Wir können somit etwa sagen, dass der Pentateuch im dritten Jahrhundert in einer einigermassen abschliessenden Redaktion vorlag und so von den Samaritanern übernommen und in Ägypten (doch zeigt die LXX noch starke Abweichungen) übersetzt worden ist.

Er ist im jüdischen Bewusstsein immer der Hauptbestand des Kanons, „die Offenbarung", „die Thora" κατ' ἐξοχήν geblieben. Alle übrige Schrift gilt dem gegenüber auch wieder als Kabbala, Überlieferung. Weber 81, Schürer II 311. — In den Zustand der Schriftensammlung um 200 lässt uns Jesus Sirach in seinem wertvollen Überblick der israelitischen Geschichte c. 44—49 schauen (vgl. noch II. Mk. 2 13). Der Siracide erwähnt sichtlich mit besondrem Nachdruck (vgl. 48 22. 49 7. 8. 9. 10. 13) die heiligen Männer der Vergangenheit, welche der folgenden Zeit ihre Schriften hinterlassen haben; diese müssen also schon für ihn eine besondre Bedeutung gehabt haben. Er kennt bereits die überwiegende Mehrzahl der Schriften unsers alttestamentlichen Kanons (s. o. S. 8f.). Man kann trotzdem in dieser Zeit von einem eigentlichen Kanon heiliger Schriften noch nicht reden. Denn es fehlt noch das eigentliche Merkmal des Kanons, die Abgeschlossenheit. Jedenfalls sind eine Reihe von Büchern sicher erst in späterer Zeit hinzugekommen. Doch muss sich immerhin schon in dieser Zeit die Idee eines Unterschiedes zwischen heiligen und profanen Schriften gebildet haben. Man nahm zwar neue Bücher in den Kanon auf, aber man nahm nicht alles mehr in diesen hinein. Es scheint als wenn man von heiligen Schriften einen ehrwürdigen Verfassernamen und ein höheres Alter forderte. So kam Jesus Sirach nicht mehr in den Kanon, Proverbien, Hoheslied und Prediger wären nicht hineingekommen, wenn sie nicht durch den Namen Salomos gedeckt gewesen wären. Daniel galt als ein Buch aus dem Exil, Esther war wenigstens einigermassen durch den Schein eines höheren Alters gedeckt und hatte von vornherein eine Stellung im Gottesdienst. Die späteren Psalmen wurden in eine schon vorhandene Sammlung eingerückt. Die Chronik kam als Anhang zu Nehemia (Esra) hinzu.

Den Kanon in ungefähr abgeschlossenem Zustand zeigt uns dann der von dem Enkel des Siraciden nach dem Jahr 132 (und zwar wohl bald nachher) geschriebene Prolog zu der Übersetzung des Werkes seines Grossvaters.[1]) Hier haben wir bereits auch die später die palästinensische Tra-

1) Wenig ist dagegen mit der merkwürdigen Stelle II. Makk. 2 13 anzufangen.

dition beherrschende Einteilung des Kanons: „Das Gesetz, die Propheten und die andern, welche ihnen nachgefolgt sind", oder „Gesetz, Propheten und die andern Bücher der Vorfahren" oder „Gesetz, Weissagungen und die übrigen Schriften". Allerdings scheint die hier angedeutete dritte Klasse von heiligen Schriften (die K'tubim oder Hagiographen) noch längere Zeit nicht in den eigentlichen Rang von heiligen Schriften aufgerückt zu sein. Im Neuen Testament heisst es noch fast ständig entweder nur νόμος oder νόμος καὶ προφῆται: Mt. 5 17. 7 12. 11 13. 22 40. Lk. 16 16. 29. 31. 24 27 (über 24 44 s. u.). Joh. 1 45. Apg. 13 15. 24 14. Rö. 3 21.

Dass der Kanon hinsichtlich dieses dritten Teiles auch später nicht fest abgeschlossen war, beweisen auch die vielen Nachrichten der späteren jüdischen Tradition über Streitigkeiten in Betreff einzelner Schriften hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zum Kanon. Von den Hagiographen sind durch solche späteren Zweifel Sprüche, Hoheslied, Prediger, Esther betroffen. Namentlich bei den letzten drei machen die auftauchenden Zweifel den Rabbinen nur Ehre. Ihre Einreihung in den Kanon war entschieden ein Missgriff. — Die wertvollste Notiz aus jener späteren Überlieferung ist Mischna Edujoth V 3 (Überlieferung Ismaels um 100). Danach soll zwischen den Schulen Schammais und Hillels über Koheleth noch Streit gewesen sein. Letztere entschied für, erstere gegen die Kanonizität Kohelethe. Nach dem Zusammenhang, in welchem diese Notiz steht, scheint sich zu ergeben, dass Koheleth der einzige Streitpunkt zwischen den beiden bedeutendsten Schulen zu Jesu Zeit war. In den Gelehrtenschulen war damals also ein hohes Mass von Einstimmigkeit über den Kanon erreicht. Schabbath 30 (Wildeboer 65) wird berichtet, das schliesslich die Weisen Koheleth nur wegen seines Anfanges und Schlusses aufgenommen hätten, eine Notiz, die uns über den Zweck des Zusatzes am Schluss des Buches aufklärt. Merkwürdig ist, dass unter den prophetischen Schriften sogar Ezechiels Kanonizität später noch angefochten wurde. Die Zweifel entstanden vielleicht infolge der Widersprüche zwischen Ezechiel und der Gesetzgebung des Pentateuchs. Vielleicht hatte man auch Bedenken gegen die an Ezechiel 1 ff. sich anschliessenden mystischen Spekulationen. R. Chananja ben Chiskia, (nach Wildeboer 68) ein Zeitgenosse etwa Gamaliels I., soll damals die Zweifel beseitigt haben (Schabbath 13. Chagiga 13 a). Die Zweifel gegen Jona hängen vielleicht mit der universalistischen Tendenz dieses Buches zusammen. — Die Hauptstellen, an denen die Zweifel der Rabbinen über die einzelnen Schriften gebucht sind, sind ausser Edujoth V 3 noch Jadajim III 5, Megilla 7 a. Die übrigen s. bei Wildeboer 62—72, Weber[2] 83, Schürer II 309 f.

Zwischen dem Kanon des palästinensischen und dem des alexandrinischen Judentums existierte wie es scheint in der uns interessierenden Epoche kaum ein Unterschied. Die alexandrinische Übersetzung entstand im grossen und ganzen im Laufe des zweiten Jahrhunderts. Vielleicht begonnen in den letzten Dez nnien des dritten Jahrhunderts war sie zur Zeit des Enkels des Siraciden (nach 132)

bereits so ziemlich vollendet. Derselbe redet bereits von Übersetzungen des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Schriften.[1]) Es ist sehr bemerkenswert, dass Philo nur Schriften des palästinensischen Kanons zitiert, sein Kanon also auch im grossen und ganzen identisch mit dem palästinensischen war.[2]) (Siegfried, Philo von Alexandrien 161. Gfrörer, Philo I 46—48.) Einen so fest abgeschlossenen Kanon wie das palästinensische Judentum hat allerdings das alexandrinische Judentum niemals besessen. Als heilige Schrift κατ' ἐξοχήν galt, wie dies bei Philo deutlich sichtbar ist, der Pentateuch. Im übrigen waren die Grenzen fliessendere. Die späteren Schriften des Alten Testaments wurden bei der Übersetzung mit grosser Willkür behandelt, und erhielten lange Zusätze (Jeremias, Daniel, Esther), ja es entstanden durch Umarbeitung neue Bücher (I. [III.] Esra). Neue Schriften kamen hinzu (III., IV. Mk., Sapientia). Über die Stellung dieser Schriften im alexandrinischen Judentum wissen wir wenig Bestimmtes. Den „Kanon" der LXX mag erst die christliche Kirche geschaffen haben.

Von Anfang an scheint die griechische Bibel eine andre Anordnung der Bücher gehabt zu haben. Man teilte die Schriften nach ihren äusseren Merkmalen ein, so kam man zu der Einteilung: Gesetz, Propheten, poetische Bücher; später: historische, prophetische, poetische Bücher. Diese Einteilung scheint bereits Philo vorauszusetzen, wenn er angibt, dass die Therapeuten νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται besitzen, de vita contempl. 3. M. I 475. Josephus Ap. 1 38—40 zählt 5 Bücher des Gesetzes, 13 prophetische Bücher (οἱ μετὰ Μωυσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν), dazu 4 „Hymnen", poetische Bücher: Psalter, Sprüche, Prediger, Hoheslied (vielleicht auch Hiob statt eines der drei letzteren Bücher). Ähnlich teilt Lukas 24 44 in νόμος, προφῆται, ψαλμοί. — Dabei rechnete man dann von vornherein Daniel zu den Propheten. Ruth wurde zu Richter, Klagelieder zu Jeremias gestellt, Chronik, meistens auch Esra-Nehemia hinter Könige eingeordnet, aus den Büchern Samuels und der Könige wurden die (vier) Königsbücher. Diesen Tatbestand spiegeln auch noch einigermassen die Anordnungen der Bücher der LXX im Sinaiticus

1) Die Übersetzung des Estherbuches erfolgte wahrscheinlich erst im Jahre 48. Willrich, Judaica 2 ff. Hingegen ist Daniel vielleicht vom III. Sibyllenbuch, die Chronik von Eupolemus, Hiob vom Historiker Aristeas schon in der Übersetzung benutzt. Über die Spuren der LXX bei hellenisch-jüdischen Schriftstellern: Swete, Introduction to the Old Testament in Greek. 1900. 369—380.

2) Harris, Fragments of Philo 1886, p. 104 ist ein Spruch aus Sirach 12 10 als λόγιον citiert. Schürer II 310. Anm. 13. Doch schwankt gegenüber Sirach selbst die rabbinische Wertung.

und Alexandrinus wider (vgl. auch Rufinus, Comment. in Symbol. 36). In beiden stehen die poetischen Bücher an letzter Stelle. Im Alexandrinus erscheinen die historisch-prophetischen Bücher in deutlich erkennbarer historischer Reihenfolge (Josua, Richter, Ruth, 1.—4. Könige, Chronik, 12. Propheten-Buch, Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel, Esther, Esra). — Wenn man mit der Reihenfolge der Bücher im Kanon des Alexandrinus die Beschreibung des Kanons bei Josephus aufmerksam vergleicht, so wird man finden, dass Josephus einen ganz ähnlichen Kanon wie den im Alexandrinus aufgezeichneten vor Augen hatte. Nur sind hier dann überall die im hebräischen Kanon nicht enthaltenen apokryphen Bücher eingefügt: Zu Jeremias Baruch und der Brief des Jeremias; zu Esther Tobit und Judith; hinter Esra die vier Makkabäerbücher; zu den poetischen Büchern Sapientia, Jesus Sirach; (im Alexandrinus ausnahmsweise die Psalmen Salomos). — Diejenige Anordnung, nach welcher die Propheten dann vollkommen losgelöst von den historischen Büchern an den Schluss des Kanons treten (Vaticanus, Basiliano-Venetus, vgl. auch Melito bei Euseb. H. E. IV 26 14) ist die spätere.

Erst nachdem tatsächlich eine abgeschlossene, wenn auch in einzelnen Punkten noch umstrittene Sammlung resp. mehrere Sammlungen von bevorzugten Büchern entstanden waren, bildete sich dann im allmählichen Übergang die g n a u e r e L e h r e v o m K a n o n. Die Sammlung beginnt als e i n e E i n h e i t zu gelten; die in ihr enthaltenen Schriften bekommen i n e n g e m e i n s a m e n N a m e n. Es entsteht der Terminus „die (heiligen) Schriften, die (heilige) Schrift." Dass dieser Begriff in der uns zugänglichen Literatur dieses Zeitalters sich verhältnismässig selten findet (vgl. Alexander Polyhistor bei Euseb. Präp. Ev. IX 29: τῷ τὴν ἱερὰν βίβλον γράψαντι und II. Makk. 8 23: ἡ ἱερὰ βίβλος), darf kaum sehr hoch veranschlagt werden. Denn im Zeitalter Jesu ist er bereits geprägt und verbreitet. Mrk. 12 10. 24. 14 49. 15 28. Dass Paulus auf der einen, Josephus auf der andern Seite mit dem Terminus als einem längst feststehenden und gegebenen operieren, braucht nur erwähnt zu werden. Wir werden seine Entstehung in das erste vorchristliche Jahrhundert verlegen dürfen.

In den theologisch rabbinischen Kreisen begegnen wir dem merkwürdigen Terminus für heilige Schriften: S c h r i f t e n, w e l c h e d i e H ä n d e v e r u n r e i n i g e n. Der Ausdruck hat ein besonders religionsgeschichtliches Interesse. Er zeigt noch als Überbleibsel einer viel älteren Anschauung, dass die Begriffe heilig und unrein ursprünglich identisch sind, wenigstens dieselbe Wurzel haben. Heilig und unrein stehen beide im ursprünglichen Gegensatz zu profan, die Grundvorstellung bei beiden ist die, dass der betreffende Gegenstand höheren fremden Mächten als Eigentum verfallen sei. Werden diese höheren Mächte dann später als Dämonen gedacht, so entsteht der Begriff unrein, ist eine gute Gottheit oder Gott als Eigentümer gedacht, so entsteht der Begriff heilig. Beide Begriffe behalten aber dieselben Merk-

male. Die Berührung eines derartigen den höheren Mächten verfallenen Gegenstands verursacht, dass das was berührt, gleichfalls ihnen verfallen ist. Durch Zeremonien und Waschungen kann diese Verfallenheit jedoch aufgehoben werden. Das gilt nun naturgemäss, auch nachdem sich die Begriffe getrennt haben, ebenso für die Berührung mit einem heiligen wie mit einem unreinen Gegenstand. Heilige Schriften verunreinigen durch Berührung, wie etwa der Leichnam verunreinigt. Der Hohepriester muss sich waschen, nachdem er am Versöhnungstag das heilige Kleid getragen hat Lev. 16 4. 24 (Budde l. c. 3—6). Zuerst nachweisbar ist der Terminus zur Zeit Jochanans ben Zakkais. Nach Jadajim IV 6 (Schürer II 384) höhnten die Sadduzäer über die Behauptung der Pharisäer, dass heilige Schriften die Hände verunreinigten. Jochanan ben Zakkai suchte die pharisäische Meinung zu verteidigen, so gut er es vermochte. Doch spüren wir der Antwort des Jochanan eine gewisse Verlegenheit ab. Der eigentliche Sinn des Terminus scheint schon in seiner Zeit nicht mehr bekannt gewesen zu sein. Das deutet auf ein höheres Alter seiner Entstehung.

Mit dem Gedanken der Einheit der Sammlung und dem gemeinsamen Namen entwickelte sich dann weiter die Idee der Abgeschlossenheit des Kanons. Blieb auch noch späterhin die Zugehörigkeit einzelner Bücher zum Kanon strittig, so herrschte doch das Bestreben, durch eine haarscharfe Linie die zum Kanon gehörigen Büch r von den nicht dazu gehörigen zu scheiden. Und man war der Überzeugung, dass man diese Linie ziehen könne. Dass die einen sie so, die andern sie anders zogen, tat der Idee der Abgeschlossenheit keinen Abbruch. Man begann nunmehr Listen der heiligen Bücher aufzustellen. Man fixierte ihre Zahl und in allerdings künstlicher Zählung fand man die bedeutsame Tatsache, dass es 22 oder 24 Bücher gäbe. Nach unserer Kenntnis ist die erstere Zählung von Josephus Ap. I 38—40 vertreten, die letztere im IV. Esra 14 44; denn die 94 Bücher, die Esra nach dieser Stelle diktiert haben soll, zerfallen in 70 (Geheimschriften) und 24 (kanonische Schriften). [1])

1) Die beiden Zählungen scheinen von Anfang an nebeneinander herzulaufen. Die Annahme von 22 Büchern, bei der wahrscheinlich von Anfang an Ruth zu Richter und Klagelieder zu Jeremias gerechnet wurden, scheint nur durch eine künstliche Reduktion der Zahl 24 zu Gunsten des hebräischen Alphabets entstanden zu sein. Sie ist früh von der christlichen Tradition übernommen. Vgl. Origenes bei Eusebius HE. VI 25 2. Die spätere rabbinische Tradition tritt einstimmig für die Zahl 24 ein. Sicher mit Unrecht vermutet Charles (Book of Jubilees p. 17 f.) auf Grund einer sehr freien Anspielung bei Epiphanius und auf die Autorität einiger anderer Zeugen, die sonst mit Jubiläen Übereinstimmungen zeigen, gegen den äthiopischen Text, dass Jub. 2 23 ursprünglich eine Erwähnung der 22 Bücher

Den heiligen Schriften treten dann naturgemäss die verbotenen Schriften, die apokryphen Bücher, gegenüber סְפָרִים חִיצוֹנִים.[1]) R. Akiba spricht dem, der sie liest, den Anteil an der zukünftigen Welt ab. Sanhedrin XI 1. Zu den verbotenen Schriften gehörten natürlich vor allem alle jene Schriften, die in andern Kreisen noch über das Alte Testament hinaus als heilige Offenbarung galten, aber auch alle profanen Schriften mit irgendwie dem Judentum anstössigem Inhalt.

Mit dieser Schätzung der Schrift verbanden sich bestimmte weitere Massnahmen. So bekamen die heiligen Schriften als solche eine Umhüllung. W· nn Sanhedrin 100 a (Wünsche II 2, 312) gesagt wird, dass das Estherbuch keine Umhüllung nötig habe, so heisst dies, es sei nicht kanonisch. In der Ass. Mos. 1 17 bekommt Josua den Befehl, die heiligen Schriften des Moses zu ordnen, mit Zedernöl zu salben und in irdenen Gefässen an den Ort hinzulegen, den Gott von Anfang der Schöpfung der Welt geschaffen. In Anlehnung an Dt. 4 2. 13 1 entstand die Kanonisierungsformel, dass es verboten sei, den heiligen Schriften etwas hinzuzutun, wegzunehmen oder daran zu ändern; Josephus Ap. I 42; Ps. Aristeas § 310 f.; vgl. Ap. Joh. 22 19. Henoch 104 10—13. Die Verehrung der Schriftrollen wird eine fast fetischartige. Als ein römischer Soldat bei einer Plünderung eine Gesetzesrolle zerrissen hatte, wäre ein Volksaufruhr entstanden, wenn nicht der Procurator Cumanus jenen mit dem Tode bestraft hätte. Josephus A. XX 115 f.

---

des Alten Testaments gestanden haben soll. Und das in einem Buch, das nach Charles selbst aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert stammt! Hieronymus im Prologus Galeatus (zu Sam. Kön.) hat beide Traditionen. Op. ed. Vallarsi IX 455 f. Vgl. auch das rabbinische Kanonverzeichnis Baba Bathra 14 b. Wünsche II 2. 139; Taanith 8 a. Wünsche I 422. Vgl. H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge 1900, 220 f.

1) Der Ausdruck entspricht etwa dem Griechischen οἱ ἔξω (Hölscher 45). Ein weiterer rabbinischer Terminus technicus für „aus dem Kanon ausscheiden, für apokryph erklären" ist גנז, verbergen. Der Terminus erklärt sich, wie es scheint, aus der Sitte, dass man bedenkliche Schriften, die man aus dem Gebrauch der Gemeinde ausschliessen wollte, tatsächlich durch Vergraben beseitigte, wie man noch später schadhaft gewordene oder entweihte Thorarollen in die Geniza der Synagoge zu werfen und dann später ganz zu beseitigen pflegte. Das Material über גנז ist gut bei Hölscher S. 59—66 zusammengestellt. Den weiteren hier ausgesprochenen Vermutungen Hölschers kann ich nicht zustimmen.

Vor allem aber sind die „Schriften" nach spätjüdischem Dogma inspiriert. Naturgemäss ist die hier vorgetragene Inspirationslehre eine absolut mechanische. Die Schriften sind vom Geist eingegeben mit Ausschluss aller eigenen Tätigkeit der Menschen. „Wer behauptet die Thora sei nicht vom Himmel (von Gott), der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt" Sanhedrin X_1 (XI 3). „Selbst wenn einer spräche, die ganze Thora ist vom Himmel, und nur von einem Verse behauptete, ihn habe der Heilige nicht gesagt, sondern Moses nach seinem Gutdünken, von dem gilt: dass er das Wort des Ewigen verachtet hat." Sanhedrin 99a. Wünsche II 3, 207. Von Koheleth wird Megilla 7a umgekehrt gesagt, dass es nicht die Weisheit Salomos enthalte und nicht vom heiligen Geist geredet sei. Gott hat die Schriften diktiert.[1]) Nach Philo, vita Mosis II (III) 291. M. II 179, Jos. A. IV 326 hat Moses in der Inspiration auch über seinen eigenen Tod geschrieben. Besonders interessant ist die Vorstellung von der Inspiration, wie sie IV. Esra 14_{39} ff. vorliegt. Hier trinkt Esra einen Becher eines in Verzückung versetzenden Getränkes und diktiert dann ohne Unterbrechung die vierundneunzig Bücher der heiligen Schriften. II. Hen. 22_{12} (33_{10}) diktiert Gott Henoch die Offenbarungen. Ebenso wie die rabbinische Theologie vertritt Philo die absolute Inspirationstheorie (vgl. Gfrörer, Philo I 54—68). Statt vieler Stellen nur eine (de special. Legibus III 8. M. II 343): „Ein Prophet sagt überhaupt nichts Eigenes, sondern er ist nur Dolmetsch. Ein andrer gibt ihm alles, was er vorbringt, ein. So lange er in Begeisterung ist, ist er seiner selbst nicht bewusst, die Vernunft eilt fort und hat die Burg der Seele verlassen. Der Geist Gottes aber kommt und macht Wohnung bei ihm, und spielt auf dem Organismus der Stimme und bringt die Laute hervor zur deutlichen Anzeige dessen, was er offenbart."

So ist die Schrift bei allem Streit und Beweis die oberste Autorität. Ein Satz, ja ein Buchstabe der Schrift genügt zum vollgültigen Beweis. Das γέγραπται (שנאמר, דכתיב) ist aus dem Neuen Testament bekannt genug. Nach Ewald, Geschichte des Volkes Israel[3] V 19f. soll die Formel erst etwa nach der Zerstörung Jerusalems gebräuchlich geworden sein. Das stimmt nicht mit dem Tatbestand des Neuen Testaments überein. In den gesicherten Herren-

1) Vgl. die Vorstellung von himmlischen Büchern, Tafeln und Schriften. I. Hen. 93_2. 104_{12}. 106_{19}, namentlich Jubil. 1_{29}. 3_{10}. 31. 4_5. 32. 5_{13}. 6_{29}. 35. 16_9. 28f. 18_{19}. 19_9. 23_{32}. 24_{33}. 28_6. (30_{19}f.). (31_{32}). 32_{10}. 32_{28}. 33_{10}. 49_8. 50_{13}. Test. Patr. Asser 2. 7.

worten ist die Formel noch verhältnismässig selten, Paulus ist sie ganz geläufig.

Endlich bekommen im Laufe der Zeit die heiligen Schriften noch ein besonderes auszeichnendes Moment. Sie werden die Vorlesungsbücher der Synagoge. Die Schrift ist „Mikra" מִקְרָא, sie allein ist es, die „gelesen" wird (Weber 85). Freilich hier vor allem kommt der Unterschied in der Wertung der Schrift wieder zum Ausdruck. Eine ganz überragende Stellung nimmt der Pentateuch in der Vorlesung der Synagoge ein. Nur neben die Vorlesung der Thora tritt die Lektion aus den Propheten.[1]) Von den Schriften sind jedenfalls die Psalmen von alters her im synagogalen Gebrauch gewesen. Auch wurde schon in unsrer Zeit das Buch Esther am Purimfest verlesen. Die Sitte, dass das Hohelied am Passah, Ruth am Pfingstfest, Klagelieder am 9. Ab, Koheleth am Laubhüttenfest verlesen wurde, kann erst aus späterer Zeit belegt werden. Für andre Bücher fehlen die Belege gänzlich. Aber im grossen und ganzen kann man doch von einem Gebrauch des Kanons im Gottesdienst der Synagoge schon in unsrer Zeit reden. Schürer II 454 ff.

Wenn man überhaupt[2]) nach den Faktoren, welche das Werden des Dogmas vom Kanon bedingen, fragen will, so scheint mir das Moment des Gebrauchs der Schriften in der Synagoge das eigentlich treibende und ausschlaggebende gewesen zu sein. Damit, dass bestimmte Schriften als Vorlesungsbücher in der Synagoge verwandt wurden, bekamen sie vor allen andern einen ganz besondern Rang, wurde tatsächlich und in der Praxis ein tiefer Graben zwischen ihnen und den übrigen gezogen. Man kann demgegenüber allerdings einwenden, dass bei manchen Schriften, die zum Kanon gehören, sich tatsächlich erst recht spät der synagogale Gebrauch nachweisen lässt. Aber dagegen gilt, dass die verbreitete und volkstümliche Schätzung hinsichtlich des dritten Teils des alttestamentlichen Kanons lange Zeit ebenfalls eine schwankende und nicht sichere gewesen ist, und dass die Zusammenstellung Gesetz, Propheten und Psalmen noch im neutestamentlichen Zeitalter etwa das volkstümliche Urteil über die

1) Apg. 13 15 τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.

2) Hölscher sucht in den citierten geistvollen Schriften die Schöpfung des alttestamentlichen „Kanons" wesentlich auf den Gegensatz der schriftgelehrten Kreise gegen die apokryphe (apokalyptische) Literatur zurückzuführen. Ich kann mich dem nicht anschliessen. H. sieht m. E. zu sehr Absicht und bestimmte greifbare Kräfte, wo es sich um einen natürlichen, in keinem Moment bestimmt fixierbaren Prozess handelt.

Abgrenzung der heiligen Schriften enthält. Wir dürfen somit cum grano salis das Urteil wagen, dass die „Synagoge" die eigentliche Schöpferin des alttestamentlichen Kanons gewesen sei.

Die Lehre von der Heiligkeit, der absoluten Autorität und buchstäblichen Inspiration der Schrift wird nun sogar trotz aller hier entgegenstehenden Schwierigkeiten auf die Übersetzung übertragen. Namentlich gewinnt die griechische Übersetzung dieselbe Autorität wie der Urtext. In der Erzählung des Ps.-Arist. § 310f. wird nach vollbrachtem Werk die Kanonisierungsformel über die Übersetzung ausgesprochen. Josephus wiederholt das und fügt hinzu, dass die Menge der Juden den König gebeten habe, dass die Übersetzung ihren Vorstehern zur Vorlesung übergeben werde. A. XII 108. — Philo, de vita Mosis II 37 M. II 140, weiss zu berichten, dass jeder einzelne der Übersetzer genau mit denselben Worten wie jeder andre die Schriften übersetzt habe und führt dieses von ihm hochgerühmte Wunder auf prophetische Inspiration der Übersetzer zurück. Nach ihm sind Urtext und Übersetzung Schwestern, ja überhaupt identisch. Fast alle hellenistischen Schriftsteller citieren nach der Septuaginta. Philo behandelt die Übersetzung als in jeder Einzelheit inspirierte Schrift und entlockt jedem Buchstaben derselben die tiefsten Geheimnisse. Mit dieser Übertragung der Autorität des Urtextes auf die Übersetzung steht die jüdische Kirche keineswegs allein da, die Wertschätzung der LXX hat die christliche Kirche ihr entlehnt, die römische Kirche gibt der Vulgata kanonische Dignität; und hat nicht auch in den evangelischen Kirchen die Überzeugung von der Unfehlbarkeit ihrer Übersetzungen oder mindestens der schlechten Texte, auf denen sie basierte, in der Praxis weite Kreise beherrscht, wenn sie auch in der Theorie niemals anerkannt ist? Die dogmatische Theorie tut einen Schritt nach dem andern und hat vor logischen, sprachlichen und geschichtlichen Schwierigkeiten selten Scheu.

Auch im palästinensischen Judentum hat man zeitweilig diesen Tatbestand der griechischen Bibel einfach anerkannt. Ja man bedurfte auch hier einer Übersetzung des Urtextes. Die Kenntnis der angestammten hebräischen Sprache war in den Jahrhunderten nach dem Exil verloren gegangen. Das Hebräische war und blieb bevorzugte Schriftsprache und Sprache der Gelehrten. So sah man sich genötigt, neben die Schrift die aramäische Übersetzung treten zu lassen (vgl. bereits Neh. 8s). Aber anders als in der Diaspora wahrte man hier den Abstand des Urtextes von der Übersetzung. Hier konnte man es, denn ein breiter Kreis von Gelehrten und Frommen blieb im Besitz der Ursprache des Alten

Testaments. Offiziell anerkannt scheint in unsrer Zeit nur die Sitte der mündlichen Übersetzung des heiligen Textes bei der synagogalen Verlesung gewesen zu sein. Megilla 3a. Und dabei wurde aller Wert darauf gelegt, den Abstand der Thora von der Übersetzung hervorzuheben. Der Vorleser der Thora durfte dem Übersetzer nicht zu Hilfe kommen. Nur ganz kleine Abschnitte der Schrift wurden verlesen und dann jedesmal übersetzt. Die Abhängigkeit der Übersetzung von der Schrift wurde damit deutlich markiert. Megilla 32a, Weber 86. Es existierten damals schon schriftliche Targume. Aber sie waren nicht in offiziellem Gebrauch, ja man beurteilte sie misstrauisch. R. Gamaliel I. soll ein Hiob-Targum dem Gebrauch entzogen haben, indem er es feierlich vergrub. Schabbath 115a (Dalman, Worte Jesu. 2). Die uns erhaltenen Targume stammen erst aus späteren Jahrhunderten.

Als dann nach der Zerstörung des Volkstums Israels der grosse Rückschlag in seinem Verhalten zur Aussenwelt eintrat, wurde auch die griechische Übersetzung der LXX verdächtig. Man betrachtete sie als ein grosses Unglück, warf ihr Fälschungen des heiligen Textes vor (Frankel, Studien zur LXX. S. 25f.). Namentlich scheint die Tatsache, dass die LXX das heilige Buch der Christen wurde, diese in Misskredit gebracht zu haben. Man beklagte (Sopherim I 7, Jer. Megilla I. Schemoth Rabba Par. 47 (Wünsche 324). Vgl. Gittin 60a), dass infolge dieser Übersetzung die Heiden sich das Recht angemasst hätten, sich Volk Gottes zu nennen. An Stelle der LXX setzte man, wie es scheint, die sklavisch wortgetreue Übersetzung des Aquila. Aber mehr und mehr geriet überhaupt die griechische Sprache in Verruf, und in demselben Masse zog man sich von jeder griechischen Übersetzung zurück (vgl. den Art. „Übersetzung griechische" in Hamburgers Real-Enzykl. II 1234).

Die Entstehung eines Kanons heiliger Schriften war für die Entwicklung der Frömmigkeit des Judentums von einschneidendster Wichtigkeit. Wenn in dieser Epoche die Frommen sich vom Tempelkultus und von der Vormundschaft des Priestertums lösten, so war das, was sie vor allem dazu befähigte, der Besitz eines heiligen Buches. — An diesem Buche erstarkte die Laienfrömmigkeit. Die priesterliche Gesetzesschrift hörte auf, ein Handbuch für den Gebrauch der Priester und der Rechtsgelehrten zu sein. Mit den älteren Quellen eng verbunden wurde sie zum Volksbuch, das jedermann zugänglich war. Fast jeder einigermassen Bemittelte konnte sich in den Besitz wenigstens einiger Stücke dieses Buches, einer oder mehrerer Thorarollen setzen. Und wenn er lesen konnte und die Sprache der heiligen Schrift verstand, so konnte er im Besitz des inspirierten Buchstabens seine Frömmigkeit auf eignen Grund stellen und jeglicher Bevormundung entziehen. Und jenes Buch wurde noch mehr, es wurde die Grundlage eines neuen geistigen Gottesdienstes; es wurde das alleinige Lehrmittel der

Schule. An ihm erschloss sich dem jüdischen Knaben die höhere Welt der Weisheit und des Wissens. Aber freilich für die Wohltaten der heiligen Schrift zahlte die Religion des Judentums auch einen hohen Preis. Sie liess sich mit den tausend Ketten des Buchstabens an die Vergangenheit schmieden. Es kam die Zeit, wo es ein Dogma wurde, dass es keinen Propheten und keine ursprüngliche göttliche Begeisterung mehr gäbe, wo der Fromme, wenn er seinerseits etwas zu sagen hatte, unter erborgtem Namen alter Gottesmänner schreiben musste, wo jede Weiterentwicklung in der Frömmigkeit durch Umdeutung des Buchstabens und unwahre Kompromisse mit der Vergangenheit erkauft werden musste. Wie sich die jüdische Frömmigkeit mit diesen Schwierigkeiten abfand, wird das folgende Kapitel zeigen.

Kapitel VI.

Schrift und Tradition; Auslegung der Schrift.

Sobald eine Religion sich einen Kanon inspirierter Schriften schafft, treten mancherlei weitere Konsequenzen zugleich hervor. Die Religion wird konkreter und bestimmter, aber auch härter und unbiegsamer. Das Bett, in dem sie fliesst, wird enger, dafür ist sie vor dem Zerfliessen geschützt. Die Geschichte der Religion zerfällt in zwei Abschnitte: in die Zeit der (näher oder ferner liegenden) inspirierten Vergangenheit und in die der vom Geist verlassenen Gegenwart, in die schöpferische Zeit und in die epigonenhafte Zeit der Tradition. Die Religion bildet sich nicht mehr fort, wenigstens soll sie sich nach offizieller Auffassung nicht mehr weiterbilden. Nur möglichst getreue Überlieferung und immer tiefere Erfassung des festgelegten Buchstabens ist die künftige Aufgabe. Wenn eine Weiterbildung dennoch erfolgt — wie das bei aller irgend lebendigen Religion sein muss — so darf das niemals zugegeben werden. Durch mannigfache Künste und Schliche, durch kirchliche „Auslegung" der durch die Autorität geheiligten Schriften muss das verdeckt und die immer wieder hervortretende Spannung zwischen der heiligen Vergangenheit und den Bedürfnissen der Gegenwart künstlich ausgeglichen werden. Jeder

Kirche erwächst schliesslich das Problem: „Schrift und Tradition".

Auch die jüdische „Kirche" hat dieses Problem durcharbeiten müssen, und hier lagen die Dinge insofern besonders kompliziert, als sich erst in einer Zeit, in der die Tradition längst naiv und ohne zu überlegen ihre fortbildende Tätigkeit[1]) begonnen hatte, das Bewusstsein deutlicher und deutlicher herausbildete, dass man alle Behauptungen der Tradition aus der Schrift abzuleiten habe. Auf der andern Seite hatte das Problem im Judentum eine gewisse Begrenzung, insofern man die Zurückführung auf die Schrift nur innerhalb der eigentlichen Gesetzesvorschriften der Halacha als notwendig empfand, nicht bei allen sonstigen Vorstellungen des Glaubens und der Lehre.

Aber auf diesem enger begrenzten Gebiet war die Schwierigkeit vorhanden und musste schliesslich an einem bestimmten Punkt empfunden werden. Generationen hindurch war man gewohnt gewesen, der mosaischen Gesetzgebung eine ganze Fülle von weiteren Bestimmungen hinzuzufügen. In den Schulen der Frommen hatten sich diese Neubildungen zu festen Formen verdichtet. Die Anerkennung und Nichtanerkennung der Tradition war zum Schibboleth im Kampf zwischen Pharisäern und Sadduzäern (s. u.) geworden. Als eine zweite, die jüdische Frömmigkeit beherrschende Macht war zur Thora die παράδοσις getreten. Mittlerweile aber war mehr und mehr das Bewusstsein in die Höhe gestiegen, dass man an der Thora die einzige Norm aller Bestimmungen habe. — In der populären Literatur, den zahllosen Apokalypsen und Geheimschriften jener Zeit, hatte man die Schwierigkeit spielend überwunden. Man hatte hier einfach neue Offenbarung aus urgrauer Zeit geschaffen: Bücher mit der Weisheit vergangener Tage waren in diesen letzten Tagen den Frommen offenbart. Was man an der bisherigen Offenbarung vermisste, trug man in den neuen und doch alten Schriften vor. In gewisser Weise setzt ja auch diese ganze pseudonyme Literatur unsrer Zeit das Schriftprinzip, die Überzeugung von einem vorhandenen Kanon von Schriften, voraus und setzt sich mit ihm in naivster Form auseinander.[2]) Für die im Zeitalter der letzten Makkabäer

1) Früheste Beispiele dafür bieten die Jubiläen mit ihren mannigfachen Weiterbildungen des Gesetzes, auch die Testamente der Patriarchen.

2) IV. Esra 14 44 f. verfasst Esra den ganzen Kanon; von diesem Kanon, werden aber nur 24 Bücher veröffentlicht, die übrigen siebzig sind Ge-

und des Herodes entstehende Schule der Gelehrten war dieser Weg nicht gangbar. Jene ganze pseudonyme Schriftstellerei geriet wegen ihres unkontrollierbaren und phantastischen Charakters bei der immer genaueren Abschliessung des Kanons in Misskredit. — Die führenden Geister der Schule gingen einen andern Weg.

Es scheint, als wenn Hillel hier den Weg gewiesen hat, der dann später der allgemein herrschende geworden ist. Hillel gilt wenigstens in der späteren Tradition als der Vertreter der kunstgerechten Exegese. Eine Überlieferung (Pesachim 66a)[1]) ist hier ungemein lehrreich. Hillels grosser Einfluss und angesehene Stellung wird darauf zurückgeführt, dass er einst eine berühmt gewordene Entscheidung über das Passahopfer traf. Es handelte sich um die Frage, ob man dieses auch am Sabbat darbringen dürfe, wenn der Rüsttag auf einen Sabbat fiel. In der Schrift war darüber nichts vorgeschrieben. Hillel führt dennoch den Beweis aus der Schrift, durch den Schluss a majore ad minus. Es sei am Sabbat erlaubt und sogar geboten, das Sabbatopfer darzubringen, um wie viel mehr dürfe das hochheilige Passahopfer am Sabbat dargebracht werden. Es wird dann berichtet, dass Hillel zunächst mit seinem Entscheid nicht durchgedrungen sei, bis er sich auf eine Tradition von Schemaja und Abtalion berufen habe. — Obwohl der Bericht sagenhaft ausgestaltet ist und z. B. auch die spätere falsche Vorstellung enthält, dass Hillel Synedrialpräsident gewesen sei, so wird er doch richtige Erinnerung enthalten. Es spiegelt sich in ihm die Auseinandersetzung zwischen Tradition und Schriftprinzip wider. Die Tradition ist bereits fertig, aber man fühlt das Bedürfnis ihrer Ableitung aus der Schrift. Hillel ist der Träger dieser Entwicklung. Er scheint dabei auf Widerstand gestossen zu sein. Aber sein Prinzip der kunstgerechten Ableitung aller aufgestellten Behauptungen aus der Schrift drang durch. Im Neuen Testament wird bereits überall mit dem Schriftbeweis operiert, auch haben wir hier — namentlich bei Paulus — bereits ein ausgebildetes Verfahren, ein System exegetischer Kunst vor uns. Auf Hillel werden denn auch die später allgemein gültigen 7 Regeln (מִדּוֹת) der Exegese zurückgeführt, deren erste wieder der Schluss a majore ad minus ist (Tosephta Sanhedrin VII. fin. Zuckermandel 427; Aboth

heimschriften. Die pseudepigraphische Schriftstellerei schliesst ihren Kompromiss mit dem vorhandenen Kanon.

1) Vgl. Jer. Pesach. VI 33a. H. Graetz, Gesch. d. Juden III 212f. Dérenbourg 177 ff. u. ö.

d. Rabbi Nathan c. 37; Einleitung zum Siphra, Ugolini Thesaurus XIV 595. Schürer III 335 f.).[1] Seitdem steht der Grundsatz fest, dass man die Halacha aus der Schrift zu entnehmen habe (Chagiga I 8 סמוך על המקרא; Weber 101). Die heilige Schrift ist die alleinige Autorität. Aber man ist im Besitz einer kunstvollen Exegese, durch welche man die gesamte Tradition aus ihr abzuleiten im stande ist.[2]

So — freilich nur zum Scheine — aus der Schrift gerechtfertigt und von ihr dem äusseren Ansehen nach abhängig[3] etabliert sich die Tradition um so mächtiger neben der Schrift. Zur Mikra tritt die **Mischna**, zum Gesetz die Lehre, „die Wiederholung".

Das Stammverbum שָׁנָה heisst ursprünglich „wiederholen", „repetieren". Dann einfach: (das Gesetz) lernen und lehren. Denn das Lernen war wesentlich eine Gedächtnisarbeit, Wiederholen. Pirke Aboth III 8: „Wer auf dem Wege geht und repetiert (שׁוֹנֶה) und seine Repetition unterbricht und sagt: wie schön ist dieser Baum! ... dem rechnet es die Schrift an, als hätte er sein Leben verwirkt." Demgemäss ist Mischna Wiederholung und dann Lehre.[4]

---

1) Die sieben Regeln sind für so wichtig gehalten, dass sie in die Gebetsliturgie des Judentums aufgenommen wurden. Schürer II 337 Anm. 24. Aus den sieben Regeln wurden, wie es scheint, am Anfang des 2. Jahrhunderts 13 Regeln, deren Redaktion man dem R. Ismael (Anfang des 2. Jh.) zuschrieb. Weber 109 ff. Dazu vgl. Dérenbourg 392: Le but de ces méthodes est bien moins de créer de nouvelles décisions que de chercher un appui dans la Bible pour les anciennes. Les docteurs sont plus que jamais préoccupés de donner aux halachot une base plus solide que la tradition orale. Auf den Gipfel der Willkür trieb bereits R. Akiba diese exegetische Kunst. Dérenbourg 386.

2) Nach A. Schwarz, Kontroverse der Schammaiten und Hilleliten. I. Karlsruhe 1893, soll die Grunddifferenz zwischen diesen beiden Schulen darin bestanden haben, dass Hillels Schule Vertreterin des Schriftprinzips, die Schule Schammais Vertreterin der Tradition war.

3) Etwas anders urteilt Schürer II 338, gestützt auf Chagiga I 8. Hier wird von einigen Halachoth gesagt, dass sie gleichsam in der Luft schweben, von andern, dass sie wie Berge an einem Haare hängen, von den meisten, dass sie sich auf die Schrift stützen. — Das Ideal ist doch auch hier die Ableitung von der Schrift. Günstiger lautet das Urteil R. Ismaels, Kidduschim I 2 59 d. Dérenbourg 392.

4) Tanaiten heissen die Lehrer der ersten Generationen bis zur Kodifikation der Mischna. Die Kirchenväter geben Mischna beständig mit ἐπανάληψις wieder. Vgl. Schürer I 113. 122, A. 24. (Etwas anders wird von Weber (100) die Mischna, das mündliche Gesetz, als die erklärende Wiederholung des schriftlichen aufgefasst.)

Die Lehre soll zunächst nichts weiter als Auslegung der Schrift sein. Aber freilich diese Auslegung ist nicht jedermanns Sache, nur die Schule ist die Trägerin der berechtigten Auslegung. Zur Schrift tritt die kirchliche traditionelle Auslegung. Die Überlieferung will nur die Schrift auslegen, aber die Auslegung der Schrift geschieht nach der Überlieferung. Die Kirche braucht neben der Schrift eine „gläubige" Schriftauslegung.

Freilich wahrte man zunächst einen gewissen Vorrang der Schrift, indem man die schriftliche Aufzeichnung der Mischna lange Zeit ablehnte. Zugleich wahrte man dadurch das Geheimnis der Schule und machte die Schüler jederzeit ganz vom Lehrer abhängig. Man musste es erleben, wie die „Heiden" dem Judentum die Übersetzung der Thora abnahmen und sich selbst für das wahre Israel erklärten. Bei der Mischna, dem übriggebliebenen Eigentum Israels, sollte das sich nicht wiederholen. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts waren die Verhältnisse doch mächtiger las die Theorien, und damals wurde die Mischna aufgezeichnet.[1])

1) Vgl. Schürer I 122f. Hamburger, Art. Mischna. Strack, Ant. Mischna H. E. XVIII 335 ff. Die erste Aufzeichnung und Kodifikation der Mischna scheint, abgesehen von einzelnen Traktaten (Dérenbourg 374 f.), R. Akiba, dann dessen Schüler R. Meir (Sanhedrin 86 a) vorgenommen zu haben. Ihre endgültige Gestalt soll sie am Ende des zweiten Jahrhunderts durch R. Jehuda ha-Nasi erhalten haben. Noch späterhin verstummte der Widerspruch gegen die Aufzeichnung der Mischna nicht, ein Verbot derselben wurde auch in späterer Zeit noch tradiert. Die Autoritäten dieser Überlieferung sind die Schule Ismaels (2. Jahrh.) und R. Jochanan und Resch Lakisch (3. Jahrh.). Ein Wort R. Jochanans lautet: „Die Halachoth schreiben, sind so, als wenn sie die Thora verbrennten, und wer von ihnen lernt, empfängt keinen Lohn." Temura 14a. Wünsche II 4, 150. Die Polemik bezog sich übrigens wesentlich auf die Halacha, nicht so sehr auf die Haggada. Gittin 60a. Wünsche II 1, 173. Am interessantesten ist die Stelle Schemoth Rabba Par. 6. 47 (Wünsche 324). Danach beabsichtigte Moses die Mischna niederzuschreiben. Gott aber sah voraus, dass die Heiden die Thora übersetzen würden und sagen: wir sind Israel, Söhne Gottes. Die ungeschriebene Thora sei der einzige Vorzug Israels (Hamburger II 796). Vgl. Gittin 60a: „R. Jochanan hat gesagt: der Heilige . . . hat nur wegen der Dinge, die mündlich gesagt werden, mit Israel einen Bund geschlossen" (Wünsche II 1, 174). Interessant ist auch die Polemik gegen schriftliche Aufzeichnungen über gesetzliche Bestimmungen, welche die Sadduzäer besassen: Megillath Taanith § 10. Dérenbourg 126. Die älteste Polemik gegen das Bücherschreiben enthält der Zusatz zum Prediger 11 12f. D. Hoffmann, die erste Mischna, Jahresbericht d. rabbin. Seminars, Berlin 1882, hat versucht, aus unserer Mischna ursprüngliche und spätere Bestand-

Aber in unserm Zeitalter steht die Mischna als mündliche Überlieferung neben der schriftlichen Thora. Nach Sifra 145a. Dt. 33_{10} antwortet R. Gamaliel II. auf die Frage, wie viel Thoroth Israel gegeben seien: zwei, eine schriftliche, eine mündliche (תורה שבעל פה und ת' שבכתב. Weber 100. Bacher I^2 76). — Neben dem Gesetz steht im neutestamentlichen Zeitalter die παράδοσις (דִּבְרֵי תוֹרָה, ד' סוֹפְרִים Weber 92).

Und auch das Werk der Schule beginnt man allmählich, wie die Thora, von Moses Zeiten herzuleiten. Diese Fiktion ist in unsrem Zeitalter erst im Werden begriffen. Hillel berief sich in einem sehr zweifelhaften Fall der Gesetzesauslegung auf die Tradition der nächstälteren Generation Schemaja-Abtalion (s. o.). Eine Überlieferung, die man weiter zurückdatieren konnte, wird man damals kaum gehabt haben. In der Überlieferung der Mischna und des Talmud werden des öftern vom Sinai stammende Halachoth genannt. (הֲלָכוֹת לְמֹשֶׁה מִסִּינַי) Mischna Pea II 6. Edujoth VIII 7. Jadajim IV 3. Schürer II 332_4. Diese eigentümliche Bezeichnung wird man als ersten Versuch zu betrachten haben, Sätzen der Überlieferung einen höheren Nimbus zu verleihen, indem man sie direkt auf Moses zurückführte. Der Versuch muss ziemlich früh unternommen sein. Denn später begann man, die ganze Überlieferung auf Moses zurückzuführen. Ein systematischer Versuch einer solchen Ableitung liegt in den beiden ersten Kapiteln der Pirke Aboth vor. Hier ist eine Traditionskette gebildet, die für die mündliche Überlieferung des Gesetzes bis zur Gegenwart reicht. Zunächst läuft die Kette von Moses durch Josua, die Ältesten, die Propheten, die Männer der grossen Versammlung (כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה) bis zu Simon dem Gerechten „einem der letzten Männer der grossen Versammlung", und Antigonus v. Socho, dem Schüler Simons. Die folgenden Glieder der Kette bilden fünf Rabbinenpaare, deren letztes das Paar Hillel und Schammai ist. Als ein direkter Schüler Hillels und Schammais wird dann Jochanan ben Zakkai genannt,[1]) und zum Schluss werden dessen fünf Schüler aufgezählt. Damit bricht die Kette ab. Es ist das wohl ein Beweis, dass diese Traditionskette in der Schule Jochanans ben Zakkais, also nach der Zerstörung Jerusalems am Schluss unsres Zeitalters geschmiedet wurde.

---

teile abzusondern. Fiebig, ausgewählte Mischnatraktate (Joma, Pirque Aboth), benutzt diese (mir unzugängliche) Arbeit.

1) Es ist wahrscheinlich, dass I_{16}—II_7 (resp. 4a) erst in diesen Zusammenhang, den sie vollkommen zerreissen, eingeschoben sind.

Mit dieser Annahme[1]) einer mündlichen Geheimtradition von Moses her, deren Resultat die Mischna sei, rückte letztere fast in gleiche Dignität mit der Thora ein. Nun konnte Rabban Gamaliel II. in der Tat von einer doppelten Thora, einer mündlichen und schriftlichen, sprechen. Und endlich rückte nun die Mischna im Range über die Thora. Die Schrift ist unzulänglich, erst die Mischna entscheidet darüber, was in der Schrift stehe und wie sie zu verstehen sei. „Man gewinnt keine zutreffende Entscheidung aus den Worten der Thora, weil sie verschlossen ist . . . Aber aus den Worten der Weisen kann man richtig entscheiden, weil sie die Thora erklären." Bamidbar Rabba c. 14. 193b. Weber 88. Es entstand sogar die Meinung, dass die Tradition im stande sei, an einigen Punkten die Thora aufzuheben. Schon Hillel hat durch seine Bestimmung über den Prosbol (s. o. S. 151f.) tatsächlich die Bestimmung der Thora über das Erlassjahr aufgehoben. Jochanan ben Zakkai wird die Aufhebung des Gesetzes über das Bitterwasser (bei Anklage auf Ehebruch) und der Vorschriften über die Sühne eines unentdeckten Mordes zugeschrieben. Viele Gesetzesbestimmungen fielen mit der Zerstörung des Tempels fort (vgl. Hamburger R. E., Appendix II, Art. Gesetzesaufhebung, Binden und Lösen).[2])

Auf allen übrigen Gebieten ausserhalb des eigentlichen Gesetzes fühlte man sich der Thora gegenüber überhaupt freier. Hier wurden deshalb jene Probleme gar nicht in voller Schärfe fühl-

1) Freilich ist diese allgemeine Behauptung noch ziemlich dehnbar. Man blieb denn auch oft in der späteren Zeit bei der Annahme stehen, dass Moses die mündliche Lehre in ihren Hauptsätzen offenbart habe. Aber häufiger ist die Behauptung, dass die ganze Mischna von Gott Moses offenbart sei. Weber 92f.

2) Die spätere Entwicklung hat dann noch einen weiteren Fortschritt gemacht. Führt auch die Mischna als Offenbarung auf Moses zurück, so fragt es sich doch, was denn nun Mischna sei. Es kann doch nicht alles Mischna sein, was ein Gesetzeslehrer als Meinung aufgestellt. An vielen Punkten differierten auch die Gesetzeslehrer und ganze Schulen derselben. Man fand erst in späterer Zeit den Ausweg, dass man eine Synode, ein Kollegium rechtmässiger Schriftgelehrten, als die entscheidende Instanz ansah. Gittin V 6. Ein andres Kollegium, das mehr Autorität besitzt und mehr Mitglieder zählt, kann die Entscheidung des früheren Kollegiums aufheben. Edujoth I 1ff. 5. V 7. Weber 102. Zu der Schrift und der Tradition gesellt sich also als letzte Instanz die Synode, das Konzil. Freilich wurde diese Institution niemals so ausgebildet wie z. B. in der christlichen Kirche. Auch nahm diese Organisation des Rabbinentums erst in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems ihren Anfang.

bar. In der „Haggada“ bildete man die Erzählung des Alten Testaments in freier Anlehnung[1]) an die Schrift weiter. Mit der Ableitung einzelner Stücke aus der Schrift nahm man es nicht so genau. Ein Dogma gab es kaum (s. u.), die „Lehre“ war in den meisten Dingen so gut wie völlig frei. Es ist aber zu beobachten, dass da wo ein Lehrsatz zum Dogma erhoben wurde, dann auch die Ableitung jenes Lehrsatzes aus der Schrift mit Eifer versucht wurde. Nun brauchte man die Lehre von einem Gott, dem Weltschöpfer, den einen Grundpfeiler des jüdischen Glaubens, kaum aus der Schrift abzuleiten.[2]) Anders verhielt es sich mit dem zweiten Grunddogma des Judentums, das in unsrer Zeit erst zum Dogma wurde, der Lehre von der Auferstehung. Hier fühlte man sich denn auch genötigt, die Lehre gegenüber dem Spott und den Anfechtungen der Gegner aus der Schrift zu begründen. Auch Jesus gab den Sadduzäern gegenüber einen Schriftbeweis für die Auferstehung. So wird von Gamaliel II. berichtet, dass er im Streit mit den Ungläubigen die Auferstehung der Toten aus einer Reihe von alttestamentlichen Stellen, Dt. 31 16. Jes. 26 19. Hohel. 7 10, Dt. 4 4 bewiesen habe. Sanhedrin 90 b. Bacher I[2] 82.[3]) Wünsche II 3, 144 f.

Im alexandrinischen Judentum spielte natürlich die Tradition keine solche Rolle wie im palästinensischen. An der Weiterbildung des Rechts und des Kultus hatte man kein unmittelbares Interesse. Aber auch Philo beruft sich auf diese mündliche Tradition. Er will das Leben Moses (Vita I § 4. M. II 81) nach

1) Haggada (Erzählung) nannte man im Gegensatz zur Halacha (Wandel הלך) alle, nicht speziell gesetzlichen Stoff enthaltenden, weiteren Ausführungen aus der Schrift.

2) Streit mit den Ketzern über die Einheit Gottes scheint übrigens auch bereits im Judentum geführt zu sein. Diese knüpften namentlich an Stellen wie Gen. 1 26. 3 22. 11 7, an denen von Gott in der Mehrzahl die Rede zu sein schien. Manches von dieser jüdischen Polemik ist in dem Schriftenkreis der Pseudoclementinen erhalten. Bemerkenswert ist, dass die LXX nach späteren jüdischen Berichten (s. Frankel l. c. S. 25 f.) an den fraglichen Stellen zu Gunsten der orthodoxen Auffassung geändert haben soll.

3) Vgl. ebendort Josua ben Chananjas Gespräch mit den „Römern“ über denselben Gegenstand. Josua beweist aus Dt. 31 16. (Wünsche II 3, 145). In die christliche Apologetik werden viele dieser Beweise aus der jüdischen Theologie übergegangen sein. Vgl. Sanhedrin XI 1: Keinen Anteil an der zukünftigen Welt hat, wer sagt, dass sich die Auferstehung der Toten nicht aus der Schrift beweisen lasse.

der Schrift und der Überlieferung der πρεσβύτεροι erzählen. „μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν . . . καὶ παρά τινων ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων· τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνόφαινον." Philo hat also in seinem Bericht die mündliche Tradition mit der Erzählung der Schrift (der Vorlesungsbücher) verbunden. τὰ λεγόμενα entspricht dem Begriff der Mischna, τὰ ἀναγινωσκόμενα dem der Mikra. Nach Euseb. Pr. Ev. VIII 7 6. M. II 629 kennt Philo μορία δὲ ἄλλα ἐπὶ τούτοις, ὅσα καὶ ἐπὶ ἀγράφων ἐθῶν καὶ νομίμων, κἂν τοῖς νομίμοις αὐτοῖς. Vgl. Josephus A. XIII 297 f.

Diese ganze Art und Weise der Schriftbetrachtung, in der man vermöge einer künstlichen Auslegung die heilige Schrift unmittelbar in das Leben der Gegenwart hineinzog und mit allen seinen Alltägigkeiten und kleinsten Bedürfnissen aufs engste verband, erzeugte nun ihrerseits eine eigentümliche Art von Buchfrömmigkeit. Das Merkmal dieser Frömmigkeit ist die „Bibelfestigkeit". Die immer wiederholte Lektüre und das Gedächtnis spielen eine grosse Rolle in ihr. Die gedächtnismässige, buchstäblich genaue Aneignung einer grossen Menge von Bibelworten, die Fähigkeit auf alle Lagen des Lebens die treffendsten Bibelstellen anwenden zu können, die Gewandtheit, entlegene Bibelstellen in buntem kaleidoskopartigem Spiel rasch zu kombinieren, bilden das Merkmal der Frommen. Wer das kann, imponiert. Ein Stück jener Bibelbildung besass nach der Überlieferung wenigstens auch Jesus. Die Evangelien erzählen gern, wie er mit dieser Kunst die Theologen in die Enge trieb. Wer möchte leugnen, dass sich mit einer solchen Bibelfestigkeit eine ernste, tiefe und schlichte Frömmigkeit verbinden kann! Wurden die Gedanken der Schrift auch noch so mechanisch, in der Vereinzelung und aus dem Zusammenhang gerissen aufgefasst: an dem Leben und der Gewalt auch der einzelnen Sprüche entzündete sich neues Leben. Und die intensive, wenn auch noch so unzureichende, Beschäftigung mit der Schrift trug ihre Früchte. Wer könnte aber auch die Gefahren einer solchen Frömmigkeit verkennen, die Gefahr einer angelernten, nicht erfahrenen, auf dem Gedächtnis ruhenden Frömmigkeit, die Abwendung des Sinnes aus der Gegenwart in die Vergangenheit, aus der Praxis zur Theorie, die Neigung aus dem Ernstesten im Leben ein leeres Gedanken- und Gedächtnis-Spiel und einen Prüfstein für den Scharfsinn eines entarteten Verstandes zu machen! Jesus in seiner Predigt und Paulus in seinen Briefen haben auch wie die Zeitgenossen mit der Schrift operiert, aber sie hatten Besseres und Höheres als jenen biblischen Scharfsinn.

Es erübrigt noch, kurz die Art der rabbinischen Exegese zu charakterisieren. Ihr Hauptcharakteristikum ist, dass sie sich an den Wortlaut der Schrift bindet. „Der Schriftsinn tritt nicht aus dem Bereich des Wortlauts" Schabbath 63 a. Wünsche I 146. Sie will nicht umdeuten, sondern dem Wortlaut zu seinem Recht verhelfen, ihn bis in seine kleinsten Kleinigkeiten und feinsten Feinheiten ausdeuten. Man nahm an, dass jedes Wort der Schrift inspiriert sei, jeder Buchstabe und jedes Zeichen absichtsvoll dastehe, jede Kleinigkeit verborgene Geheimnisse enthalte. Zunächst bearbeitete man die Schrift unter Anwendung logischer Regeln. Die sieben Regeln Hillels und die dreizehn des R. Ismael gaben die Gesetze dafür. Man schliesst a majore ad minus (vgl. das Schlussverfahren des Paulus), per analogiam, man leitet aus einer oder mehreren Schriftstellen einen Hauptsatz ab und wendet diesen auf andre Stellen an, man schliesst vom Allgemeinen zum Besondern und vom Besondern zum Allgemeinen, man erklärt eine Stelle unter Zuhülfenahme der andern, man stellt den Grundsatz auf, dass eine Stelle aus ihrem Zusammenhang erklärt werden müsse. Es sind das im Grunde alles ganz brauchbare und wirklich gute Regeln exegetischer Auslegung. Aber man übertreibt diese bis ins Ungemessene, man setzt mit Hülfe dieser Regeln alles und jedes miteinander in Beziehung; man holt den Beweis aus dem Fernliegendsten und Willkürlichsten (Beispiele Weber § 26. Schürer § 25). Es gilt ja doch als Endziel die möglichst lückenlose Ableitung der gegenwärtigen Praxis. Von der regelrechten Auslegung (Midrasch) unterschied man dann noch die blosse Hindeutung זֶכֶר, den Hinweis רֶמֶז, die Anlehnung אַסְמַכְתָּא. Jedes Zeichen, jeder Buchstabe, jede Partikel und jede Stellung der Worte wird bedeutungsvoll. Und hier ist der Willkür kein Ende. Man vertauscht die Buchstaben, oder stellt sie um, man berechnet den Zahlenwert der Buchstaben und schliesst aus der gewonnenen Zahl oder bildet mit ihr neue Worte (Gematria), man vertauscht die Buchstaben mit den ihnen im Alphabet gegenüberstehenden (א = ת ב = ש), man setzt die einzelnen Buchstaben als Anfangsbuchstaben einer Reihe von Worten, die zusammen einen Satz ergeben (Notarikon). Weber § 27. So mündete die Exegese in vollkommene Willkürlichkeit. Ihr Charakter bleibt aber immer derselbe, es ist eine Exegese des Buchstabens II. Kor. 3s. Sehr viel Material bei Bacher, die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung I. II 1905.

Von der palästinensisch rabbinischen Exegese sehr weit verschieden ist die alexandrinische, wie sie ihren Meister in Philo gefunden hat. Man kann sie schliesslich gegenüber der Exegese des γράμμα als eine pneumatische bezeichnen. Freilich ist diese letztere damit nicht besser, und beide sind gleich willkürlich. Philo und die ihm verwandten Exegeten gehen überall von dem Grundsatz aus, dass neben und hinter dem Sinn des Wortlauts ein tieferer Sinn in der Schrift enthalten sei. Vgl. Gfrörer, Philo I 68—113. Dieser verhält sich zu jenem in den meisten Fällen wie die Seele zum Leib. Er tritt neben den andern, nur in den selteneren Fällen hebt er ihn auf. Diesen geistigen Sinn gilt es mit allen Mitteln zu erforschen, er hängt in gesetzmässiger Weise mit dem Wortsinn zusammen und ist nach

bestimmten Regeln zu gewinnen. Philo folgt in seinen Deutungen nicht der reinen Willkür, sondern einer ganz bestimmten Methode. Dieses ganze Verfahren, in dem Philo es, wenn man denn will, zu einer gewissen Meisterschaft gebracht hat, wurde von den ersten Anfängen als allegorische Exegese bezeichnet. Das Hauptwerk des Philo führt den Titel Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι. Sein Vorbild hatte Philo an der namentlich stoischen allegorischen Umdeutung der Traditionen, Erzählungen und Dichtungen des volkstümlichen hellenischen Götterglaubens (s. u.).

Die beiden Methoden sind ihrem Wesen nach grundverschieden; im einzelnen, in der Willkürlichkeit des Verfahrens, in dem Schliessen aus zusammenhangslosen Einzelheiten, in dem Wertlegen auf unbedeutendste Kleinigkeit ähneln sie sich wieder völlig. Aber der Grundcharakter bleibt verschieden, wie auch ihr Endziel verschieden ist. Denn für die pharisäische Schule handelte es sich um die Rechtfertigung der verschlungenen Gesetzespraxis aus der Thora, für die Alexandriner um die Versöhnung der mosaischen Offenbarung mit hellenischer Weisheit.

Hier und da findet sich natürlich auch einmal bei palästinensischen Gelehrten die Theorie vom doppelten Schriftsinn. Paulus übt die spezifisch rabbinische (Gal. 3 16) und daneben hie und da die allegorisierende Exegese (Gal. 4 22—31)., Apollos, der mit seiner Weisheit den Korinthern so sehr behagte, war als Alexandriner Vertreter der allegorischen Exegese. Apg. 18 24 f. — Die christliche Kirche folgte im ganzen der in Alexandria ausgebildeten Methode.

Schliesslich aber haben beide Arten von Schriftauslegung ihre gemeinsame Wurzel. Das Dogma von der Existenz inspirierter Schriften erheischt mit Notwendigkeit diese Konsequenz. Eine Frömmigkeit, die sich an den Buchstaben und Wortlaut eines Schriftkanons bindet, muss in der Schriftauslegung ein Mittel haben, Buchstaben und Wortlaut zu vergewaltigen. Eine „kirchliche" Exegese ist immer eine Exegese der Gewalttätigkeit, mag dies verhüllter oder unverhüllter zum Ausdruck kommen.

Kapitel VII. Die Theologen.

Die jüdische Religion tritt mit alledem in ein Stadium, in welchem sie neuer Führer bedarf. Den Platz, den früher die Propheten und daneben vorher und nachher die Priester eingenommen haben, erobern nun die Schriftgelehrten, die Theologen: „Die Schriftgelehrten und Pharisäer haben sich auf Moses Stuhl gesetzt, alles was sie euch sagen, das tut und haltet." Mt. 23 2 f.

Der Stand der Schriftgelehrten (סוֹפֵר γραμματεύς) ist älter als ısre Periode, er reicht einige Jahrhunderte höher hinauf. Nach der

späteren Überlieferung ist Esra der erste Vertreter[1]) dieses Typus von Religionsführern. In der früheren Auffassung ist er noch ausschliesslich oder in erster Linie der Priester; auf seine Abstammung aus hohempriesterlichem Geschlecht wird Wert gelegt. Es. 7 1 ff. Jedenfalls haben in den Jahrhunderten nach Esra und Nehemia die Priester die Führung der Religion des Judentums in Händen gehabt, nicht die Schriftgelehrten. Der Siracide nennt den Schriftgelehrten Esra überhaupt nicht, nur den Nehemia 49 13. Die Religion, die in ihrer Literatur die Psalmen und Hiob und den „Propheten" Jonas hervorbrachte, ist noch nicht vom Schriftgelehrtentum beherrscht. An einer bemerkenswerten Stelle redet die Chronik (I 2 55) von den Geschlechtern der Schriftgelehrten, die Jabez bewohnen. Damit hängt die Verherrlichung von Jabez I 4 9 f. zusammen. Wir dürfen uns denken, dass die Gilde der Gelehrten in diesen Jahrhunderten an einer oder mehreren Stellen zusammenwohnte.[2]) Zu Sirachs Zeit spielt der Gelehrte[3]) allerdings schon eine bedeutende Rolle; der Gelehrtenstand ist der erste Stand geworden, aber freilich ist der Gelehrte des Siraciden nicht der Schriftgelehrte nach dem Typus einer späteren Zeit. Der Schriftgelehrte ist ihm der „Weise", dessen Besitz „die Bildung" (παιδεία) ist.[4]) Er hat seine Bildung durch Reisen erworben, er hat mit den Grossen verkehrt und ist an Fürstenhöfen gewesen 39 4 vgl. 51 5; von den Darlegungen berühmter Männer hat er gelernt, sich an dem Wechseln weiser Sprüche und dem

---

1) Vielleicht ist der Titel „Schriftgelehrter", den Esra (Es. 7 6. Neh. 8 1. 4 (9). 13) erhält, erst in der späteren Tradition aufgekommen. Esra heisst Neh. 8 1 Schriftgelehrter, aber V. 2 Priester, V. 4 wieder Schriftgelehrter, V. 9 Priester und Schriftgelehrter, V. 13 endlich Schriftgelehrter. Es ist möglich, dass dieser Wechsel auf verschiedene Quellen der Erzählung deutet. In dem Brief des Artaxerxes, wird Esra Priester genannt Es. 7 12, daneben סֹפֵר דָּת, wahrscheinlich Schreiber des Gesetzes. Hier ist סֹפֵר noch nicht terminus.

2) Daneben werden I 4 14. 23 Gilden der Zimmerleute und Töpfer erwähnt. Zum Beruf der Gelehrten wird nicht viel mehr als Schreiben und Lesen und vielleicht etwas Himmelskunde gehört haben. Mittelpunkt ihrer Beschäftigung wird schon damals das Gesetz gewesen sein.

3) Sirach 38 24 ff.

4) In dem vierten Brief des Heraklit, der eine jüdische, gegen heidnischen Polytheismus gerichtete Überarbeitung erfahren hat, wird besonders die παιδεία gepriesen. Für diesen Gedanken war das Judentum empfänglich. Bernays S. 25 Z. 44 (vgl. Z. 9. 33).

Lösen von Rätseln gebildet. 39 2 f. [1]) Dies ganze Ideal des Weisen ist nicht ohne griechischen Einfluss entstanden. Die spätere griechische Popularreligion der Gebildeten und die spätjüdische Religion machen hier parallele Entwicklungen durch. Die Frömmigkeit wird in beiden Gegenstand der Reflexion, des intensiven Nachdenkens. Das Vorbild des Siraciden ist offenbar der reisende Philosoph der hellenistischen Kulturperiode, dessen Rat an Königshöfen und in der Stadtgemeinde, bei der Gründung und Einrichtung von Städten und ihrer Verwaltung, bei Gericht und in der guten Gesellschaft so hoch angesehen war. Zum Ideal der Bildung (παιδεία) gehört auch bei ihm vor allem die Gewandtheit im Umgang, die Beherrschung der Formen des gesellschaftlichen Lebens, die Geschicklichkeit im Verkehr mit den Grossen u. s. w. Auch ihm ist der Weise der wahrhafte Lenker seines Volkes. 37 23: „Der wahrhaft weise Mann belehrt sein Volk"; 37 26: „Der weise Mann erwirbt sich bei seinem Volke Ehre, und sein Name lebt in Ewigkeit". In der Gemeindeversammlung hört man auf ihn, auf dem Stuhl des Richters sitzt er. Aber man darf freilich auch bei Sirach den Satz umkehren: Nur der Gesetzeskundige ist der wahre Weise, das Gesetz ist der Weg zur Weisheit. Das ist der Grundton, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht, der Lieblingsgedanke, den zu predigen er nicht müde wird. Die weltdurchwaltende Weisheit Gottes hat sich im Gesetz inkorporiert (s. o. S. 137). Alle Weisheit stammt vom Herrn 1 1, und Gottesfurcht ist Anfang und Wurzel, Vollendung und Ende der Weisheit 1 1. 14. 16. 20. 27. 19 20. 21 11. Daher „verlangst Du nach Weisheit, so halte die Gebote, und der Herr wird Dir sie spenden" 1 26. Vgl. 6 37. 15 1. So ergibt sich ihm die ungemein wichtige Identifikation von Frömmigkeit und Bildung, daher der immer wiederkehrende Lobpreis der παιδεία (מוּסָר), [2]) 26 14 οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα πεπαιδευμένης ψυχῆς. Umgekehrt sind Unverstand, Unbildung und Gottlosigkeit dasselbe. Die Ungebildeten sind die Gottlosen. „Nicht ist weise, wer das Gesetz hasst" 33 (36) 2 (H.). Vgl. 19 22. 20 24. 21 19. 23 15

1) Der Siracide steckt tief in dem Ideal seiner Zeit und Umgebung von Bildung. Zu ihm gehört auch die Fähigkeit, Rätsel zu stellen und Rätsel zu raten. Illustrationen dazu bietet die Achikarlegende s. o., die Erzählungen von dem Verkehr Salomos und Hirams, die uns aus Menander und Dios bei Josephus c. Ap. I 106—127 aufbewahrt sind.

2) 21 21. 22 6. 22 17. 24 33. 32 (35) 14 „wer den Herrn sucht, eignet sich Bildung an". 38 18. (30 26). — Die LXX übersetzt bezeichnender Weise שֹׁטֵר (Aufseher, Beamter) Ex. 5 6. 10 14 f. 19. Jos. 1 10. II. Chron. 19 11 mit γραμματεύς.

32(35)17. Der Fromme (εὐσεβής) und der Ungebildete sind Gegensätze. Die Frömmigkeit ist für Sirach freilich — hier ist er ganz Jude — das Zentrum aller Weisheit. Der einfach Fromme ist ihm mehr und besser als der nur Weise, oder gar als der schlaue Sünder; nur die fromme Weisheit ist wahre Weisheit. Die Klugheit ohne Frömmigkeit ist Schlauheit und Bosheit. 19 24. 25 10. [1])

Ein einflussreicher neuer Gedanke tritt in die Religion Israels ein. Frömmigkeit ist Bildung, Frömmigkeit und Tugend sind lehrbar. Es kommt auf Zucht und Erziehung an. Daher ist die Gesellschaft, in der der Mensch sich bewegt, so ungemein wichtig. Daher die immer wiederkehrende Ermahnung, die Gesellschaft der Weisen aufzusuchen und die Toren zu meiden. Der Weise ist der wahre Führer in jeder Beziehung. Der Weise tritt an Stelle des Propheten. 39 6: „Wenn der Herr, der Allmächtige, es will, so wird er mit dem Geist der Einsicht erfüllt." Die Weisheit verheisst, dass sie Bildung hervorstrahlen lassen will und Lehre ausgiessen wie Prophezeiung. 24 32 f.

Wie weit Sirach schöpferisch mit diesen Anschauungen gewesen ist, steht dahin. Älter als Sirach sind die Sprüche. Einige späteste Psalmen (1. 19 b. 119) vertreten dieselbe Anschauung, aber in gesetzlicher Verengung. [2])

Jedenfalls kann man den Einfluss Sirachs nicht hoch genug anschlagen. Festgesetzt hat sich seitdem in der Seele des Judentums das Bewusstsein, dass Frömmigkeit lehrbar und der Gelehrte der Träger der Frömmigkeit sei. Auch im palästinensischen Judentum wurde diese Anschauung weiter gepflegt. Gesetzeskenntnis und Weisheit sind für den Verfasser der Grundschrift der Testamente identisch (Levi 13). Besonders beweiskräftig ist ein Ausspruch Hillels, P. Aboth II 5: „Kein Ungebildeter (בּוּר) hat Sündenfurcht, kein Gemeiner (עַם הָאָרֶץ) ist fromm." [3]) Wenn in der Mischna an vielen Stellen der Chaber (חָבֵר = Pharisäer) im

1) Vgl. Pirke Aboth III 10 (R. Chanina ben Dosa, 1. Jh.): „Überall, wo die Religion (Sündenfurcht) der Weisheit vorangeht, ist die Weisheit von Bestand," Jochanan ben Zakkai: „Ein Weiser mit Gottesfurcht ist ein Weiser, der sein Werkzeug in der Hand hat." Aboth. R. Nathans. Hamburger II 924.

2) Vielleicht liegt in Ps. 119 99 eine Polemik gegen griechische Weltweisheit vor.

3) Vgl. Joh. 7 49; andre Stellen bei Köberle, Sünde u. Gnade 507.

Gegensatz zum Amhaarez[1]) steht, so ist dies der greifbarste und eigentliche Unterschied zwischen beiden: Der Pharisäer ist der „Gebildete", der im Gesetz Unterrichtete, der „Amhaarez" ist der Ungebildete, der gemeine Mann. Zum Hochmut der Frömmigkeit gesellt sich der Hochmut der Bildung. In den Pirke Aboth wird fast in jedem dritten Spruch der Wert der Bildung und Lehre gepriesen. Aus den Evangelien kann man lernen, wie sehr dieses Bündnis von Frömmigkeit und Bildung, d. h. in diesem Fall toter Gelehrsamkeit, der Religion schadete. Man begreift von hier aus den Jubelruf Jesu: „Ich danke Dir Vater, Herr Himmels und der Erden, dass Du dieses den Weisen und Gebildeten verborgen und den Ungebildeten (Unmündigen) offenbart hast." Mt. 11 25. Lk. 10 21.

Obendrein trat im weiteren Verlauf der Entwicklung nach der Zeit des Siraciden alsbald eine gewaltige Verengung des Begriffes von Lehre und Weisheit ein. Hatte Sirach das Gesetz zwar als Zentrum und Kern der Weisheit empfunden, so war die Weisheit bei ihm weltoffen, sie war ihm der Sinn und die Aufgeschlossenheit des Menschen für die weltdurchwaltende Vernunft Gottes, und das Gesetz war für ihn wesentlich Moral. In der weiteren Entwicklung wird die Weisheit mehr und mehr ausschliesslich auf die Kenntnis des Gesetzes konzentriert, und das Gesetz wird wieder wesentlich als Rechts-, Kult- und Zeremonialgesetz betrachtet. Die Entwicklung ist langsam gegangen, noch von Hillel[2]) rühmt man, dass er das heilige und profane Wissen in gleicher Weise beherrscht habe. Sanhedrin 16. Baba Bathra 139. Hamburger II 402. Doch wurde der Horizont enger und enger, bis man das Lesen weltlicher Schriften verbot oder als gefahrbringend ansah und den Gebrauch der griechischen Sprache untersagte oder auf ein Minimum beschränkte (s. o. S. 110). Und schon zu Zeiten Jesu und Pauli ist jedenfalls die Bildung des Juden ganz wesentlich Gesetzesbildung gewesen.

Erst allmählich hat auch die neue Art der Gelehrsamkeit denjenigen Einfluss auf das Volk bekommen, den sie im neutestamentlichen Zeitalter unbestritten inne hatte. Die Überlieferung der Schule selbst, der doch daran liegen musste, die Anfänge der Schriftgelehrsamkeit und ihre Überlieferung möglichst weit zurückzudatieren, gehen mit ihr nicht weit über die Makkabäer-

1) Schürer II 387 hat die Stellen gesammelt.

2) Vgl. auch die Schilderung des Umfanges der Gelehrsamkeit des Jochanan ben Zakkai. Sukka 28. Wünsche I 391 f.

zeit hinaus. Der an der Spitze der Traditionskette in den Pirke Aboth (s. o. S. 181) genannte Simeon der Gerechte war wahrscheinlich der Zeitgenosse des Siraciden, den dieser am Schluss seines Überblickes über die Geschichte seines Volkes mit einem Hymnus verherrlicht hat.[1]) Hier hat die Tradition eine gute Erinnerung bewahrt. Die Schriftgelehrten als Lenker des Volkes sind eine verhältnismässig junge Erscheinung. Auch die Frommen der Makkabäerzeit, die συναγωγὴ τῶν Ἀσιδαίων, die Märtyrer, die für das Gesetz in den Tod gingen, werden doch nur zum Teil mit den gelehrten Kreisen des Volkes zusammengehangen haben.[2]) Die Makkabäer hatten in den Anfangszeiten einen grossen Teil des Volkes hinter sich. Jene Zeiten der nationalen Befreiungskämpfe waren nicht günstig für die Ausbildung des Schriftgelehrtentums. Erst mit dem Ende der Makkabäerzeit erscheint als erste etwas greifbare Gestalt die des Simon ben Schetach zur Zeit des Alexander Jannäus und der Alexandra. Die eigentliche grundlegende Zeit für die Ausbildung des Schriftgelehrtentums war die nachpompejanische und herodianische Zeit. Nun treten die Schriftgelehrten, ein Sameas und Pollio,[3]) ein Hillel und Schammai, deutlich hervor; jetzt ist auch der Charakter des Schriftgelehrtentums fertig.

Wir haben uns die Schriftgelehrten[4]) in der Zeit ihrer vollendeten Ausbildung als ein Mittelding zwischen Theologen und

1) Josephus gibt zwar dem Grossvater dieses Simon (bei ihm Simon I.), den er beinahe ein Jahrhundert früher ansetzt, den Beinamen des Gerechten (A. XII 43). Aber die Hohenpriesterliste des Josephus ist durchaus unzuverlässig und willkürlich zurechtgestutzt. Dass der in der späteren jüdischen Tradition weitbekannte und hochgerühmte Simeon, der Gerechte, identisch sei mit dem Hohenpriester, den Sirach so hoch gepriesen hat, ist eine unmittelbar sich aufdrängende Vermutung. In der jüdischen Überlieferung (Menachoth 109b. Vgl. Joma 39b) ist Simon, der Gerechte, der Vater des Onias der Makkabäerzeit. Das von Simon, dem Gerechten, in den Pirke Aboth nur durch ein Glied getrennte Paar der Schriftgelehrten Jose ben Joëzer aus Zereda und Jose ben Jochanan aus Jerusalem scheint bereits der Makkabäerzeit anzugehören. Nach einer Überlieferung, Bereschit R. Par. 65, war ersterer Märtyrer, und als sein Neffe wird Jakim, der Alkimos der Makkabäerzeit, genannt. Dérenbourg 53.

2) Doch vgl. Da. 11 33 12 3, überhaupt die Person des Verfassers des Danielbuches. I. Mk. 7 12 f. werden die γραμματεῖς neben den ἀσιδαῖοι genannt, nach II. Mk. 6 18 ist der eine der Märtyrer Eleasar ein Schriftgelehrter. Vgl. I. Hen. 92 1. 94 5. 98 3 (Wissen u. Weisheit 98 9. 99 10 101 3. Jub. 4 17).

3) Vgl. Jos. A. XIV 172. XV 3 f. 370.

4) Vgl. Schürer II § 25.

Juristen zu denken. In erster Linie sind sie freilich Theologen. Ihr Beruf ist das Studium und die Auslegung des Gesetzes.[1]) Doch enthält das Gesetz ja vor allem das jüdische Recht. Als Ausleger der Schrift sind die Schriftgelehrten die Bildner des Rechtes. Sie leiteten das Recht aus der Schrift ab, sie beherrschten die ja nur mündlich überlieferte Tradition der Rechtspraxis und bildeten diese weiter. Und sie waren unbedingte Autoritäten, ihren Feststellungen beugte sich alles, auch die Aristokratengeschlechter und die Priester. Jos. A. XIII 288. XVIII 17. Sie wurden schliesslich die entscheidenden Autoritäten für die oberste Rechtsbehörde, das Synedrium.[2]) An die Theorie schloss sich die Praxis. Sie übten auch praktisch das Rechtsprechen. Schon Sirach spricht ihnen vorzugsweise das Richteramt zu 38 ss. Im grossen Synedrium sassen im neutestamentlichen Zeitalter neben dem Hohenpriester und den Priestern auch die γραμματεῖς.[3]) Die Schriftgelehrten übernahmen dann weiter die Leitung des synagogalen Gottesdienstes. War diese auch nicht rechtlich festgelegt, so war sie doch tatsächlich gegeben und durch die Lage der Dinge erfordert. Über ihren Einfluss nach dieser Seite und seine Bedeutung werden wir erst im folgenden Abschnitt reden. Sie waren ferner auch die täglichen Ratgeber des Volkes in allen Sachen der Religion, des Kultus, der Zeremonie.

1) Das Gesetz bestimmt den Umfang und die Grenze ihres Wissens. Sie heissen im Neuen Testament auch νομικοί Mt. 22 35; Lk. 7 30. 10 25. 11 45 f. 52. 14 3., νομοδιδάσκαλοι Lk. 5 17; Apg. 5 34; Josephus charakterisiert sie als ἐξηγηταὶ τῶν πατρίων νόμων A. XVII 149, als die, die das Gesetz genau kennen und die Bedeutung der heiligen Schriften auslegen können XX 264, oder als ἱερογραμματεῖς B. VI 291, auch als σοφισταί B. I 648 ff. II 433.

2) Über das Synedrium vgl. Schürer II § 23. III. Eine γερουσία in Jerusalem ist schon in der frühmakkabäischen Zeit bezeugt (vgl. vor allem das echte Aktenstück II. Makk. 11 27). Überhaupt wird ein Rat der Notabeln an der Spitze der jüdischen Gemeinde so lange existiert haben, wie die Gemeinde der nachexilischen Jerusalems. Die Organisation des Synedriums aber, wie wir sie aus dem Neuen Testament kennen, stammt vielleicht erst aus der Zeit des Endes der Makkabäerherrschaft. Vorhanden ist das συνέδριον unter Hyrkan II. (Jos. A. XIV 171 ff.), hier auch der Name zum ersten Mal. In ihm spielt sofort der Schriftgelehrte Sameas (Schemaja) eine Rolle. In Herodes Zeit trat das Synedrium naturgemäss gänzlich zurück. Nach der Verbannung des Archelaos (6 p. Chr.) scheint es wieder in sein Recht getreten zu sein.

3) ἀρχιερεῖς γραμματεῖς πρεσβύτεροι: Mt. 27 41; Mk. 11 27. 14 43. 53. 15 1. ἀρχιερεῖς γραμματεῖς: Mt. 2 4. 20 18. 21 15; Mk. 10 33. 11 18. 14 1. 15 31; Lk. 22 2. 22 66. 23 10.

Man könnte von ihrer seelsorgerlichen Tätigkeit spr chen. Aber dann wäre man doch in Gefahr zu idealisieren. Gesetzeslehrern, die das Vermögen der Witwen zehnteten und darauf achteten, dass man von Minze, Dill und Kümmel die Abgaben richtig einlieferte, tut man mit der Bezeichnung als Seelsorgern zu viel Ehre an. Schliesslich sind sie die Akademiker, die Lehrer des Gelehrtennachwuchses in den Gelehrtenschulen.

Über die Entstehung dieser Gelehrtenschulen wissen wir wenig. Vielleicht sind sie ebenso alt wie die Synagoge (s. u.). Jedenfalls ist ihre Existenz im neutestamentlichen Zeitalter durch sehr zahlreiche Zeugnisse der Mischna sicher gestellt.[1]) In den Gelehrtenschulen sammelten die Rabbinen ihre Schüler. Als ein Ausspruch der Männer der grossen Synagoge wird der Satz überliefert: „Stellet viele Schüler auf." Pirke Aboth I_1. Der Spruch des Abtalion, Pirke Aboth I_{11}, handelt von der Verpflichtung des Lehrers dem Schüler gegenüber. — Hillel mahnt I_{12} f.: „Leite die Menschen zum Gesetz."[2]) Schammai ermahnt zu dauerndem Studium: „Mache das Thorastudium zum ständigen Geschäft" I_{15}; Rabban Gamaliel II: „Verschaffe Dir einen Lehrer" I_{16}.[3]) Das Lehren bestand wesentlich in der mündlichen Überlieferung des gewaltigen Stoffes der Tradition. Das Lernen ist Memorieren, Wiederholen (δεύτερόσις שְׁנָה s. o.). Daneben fand im Lehrhaus auch der Disput der Weisen über die Fortbildung der Lehre statt. Die Schüler durften zuhören. Das Ideal des Schülers war, die Lehre des Meisters möglichst getreu weiterzugeben. Der Schüler stand zum Lehrer in einem Pietätsverhältnis ausserordentlicher Art. Er diente ihm auch

1) Das Lehrhaus בֵּית הַמִּדְרָשׁ; יְשִׁיבָה soll nach Weber (131) der Zeit Hillels und Schammais seinen Ursprung verdanken. Vgl. Schürer II 325. A. 47. 48. Wenn Pirke Aboth I_4 als ein Satz des Jose ben Joëser überliefert wird: „Dein Haus sei ein Sammelplatz der Weisen", so setzt dieser Spruch das Lehrhaus vielleicht noch nicht voraus. In den Jugendsagen, welche die Überlieferung aus Hillels Leben zu berichten weiss (Joma 35 b), spielt das Lehrhaus eine Rolle. In Jerusalem scheinen die Schulen sich in den Räumen des Tempels versammelt zu haben. Lk. 2_{46}. 20_1. 21_{37}; Mt. 21_{23}. 26_{55}; Mk. 14_{49}; Joh. 18_{20}. R. Jochanan lehrte im Tempel. Pesach 26 a. Schlatter S. 12.

2) Vgl. ebend. II 7 Hillels Hymnus auf die Lehre: „Viel Schule, viele Weisheit".

3) Derselbe Spruch „Verschaffe Dir einen Lehrer, erwirb Dir einen Genossen" ist I 6 von Josua ben Perachja überliefert.

in seinen persönlichen Bedürfnissen (שמושׁ חכמים, P. Aboth, Anhang VI 6), er folgt ihm (ἀκολουθεῖν N. T.). Schürer II 317. Weber 132. Einen lebendigen Eindruck von der Gelehrtenschule gibt das Bild, das die spätere Tradition von Jochanan ben Zakkai zeichnete: „Niemand war früher als er im Lehrsaal, und nie schlief er im Lehrsaal, weder mit Vorsatz noch zufällig . . . liess niemanden im Lehrsaal zurück, ehe er hinausging; und niemand sah ihn sitzen und schweigen, anstatt sitzen und repetieren . . . und er sprach kein Wort, das er nicht aus dem Munde seines Lehrers gehört hätte; und nie sagte er, die Zeit ist da, um aus dem Lehrsaal aufzubrechen." Sukka 28a. Schlatter 10f.

So sieht die Religion, welche lehrhaft geworden ist, bei ihren Führern und Trägern aus. Sie ist fast nichts anderes mehr als Lehre und Theologie. Auch hier noch kann man den oben beobachteten Einfluss des griechischen Lebensideals nicht verkennen. Wie hier so dort ist das Ideal die Weisheit; die Überzeugung herrscht, dass Lehre und Bildung den Menschen das verschaffen, was das Leben des Lebens wert macht. Andrerseits ist nicht zu verkennen, dass in der Schule der Rabbinen der Ernst, die Bezogenheit auf das Leben, das Streben auf ein Volksganzes zu wirken, das feste Pflichtbewusstsein viel gewaltiger und mächtiger waren als in den griechischen privaten, sich um das Volksleben und die Aussenwelt kaum kümmernden Philosophenschulen. Gestalten wie die Hillels, Gamaliels, Jochanans erfordern unbedingten Respekt, sie haben trotz aller Absonderlichkeit etwas Rührendes, ja Imponierendes. Aber auch die Kehrseite darf nicht vergessen werden: Welch eine enge Welt ist hier die Religion geworden, wie ist hier alle selbständige geistige Regsamkeit und Frische, das Leben selbst getötet. Welch ein Abstand zwischen der gottbegeisterten Rede der Propheten und den Gesetzesdebatten der Männer der Schule, ja selbst noch zwischen dem weltoffnen Wesen des Siraciden und dem Rabbinen, dessen Welt das Lehrhaus geworden ist. Zu dem Grössten an Jesus gehört sein Gegensatz gegen diese γραμματεῖς, dass er nicht lehrte wie „die Theologen" (Mrk. 1 22), dass er das Volk von den Theologen — wenigstens auf einige Zeit — erlöste.

Über die äussere Organisation des Rabbinentums wissen wir wenig. Von dem Ansehen der γραμματεῖς im Volk zwar berichtet das Neue Testament zur Genüge; auch von den Titeln (Rab, Rabba, Rabban, Rabbon (-un) διδάσκαλος, ἐπιστάτης, πατήρ, καθηγητής; vgl. Mt. 23 8—10), die man ihnen gab. Der eigentliche Titel Rabbi scheint erst in nachneutestamentlicher

Zeit aufgekommen zu sein. Hillel und Schammai heissen noch nicht Rabbi. Schürer II 316. Im Neuen Testament ist ῥαββί noch Anrede. — Wir wüssten gerne, wer denn nun eigentlich als „Rabbi", als γραμματεύς angesehen wurde. Die Anforderungen, die an einen γραμματεύς gestellt wurden, kennen wir. Aber wie erwies man, dass man diesen Anforderungen genüge? War eine bestimmte Lehrzeit festgesetzt oder die Regel? Schloss die Lehrzeit der Schüler mit einer Prüfung? Oder war das Gewerbe der Schriftgelehrten noch ein ganz freies? Für die spätere Zeit sind wir ziemlich genau unterrichtet. (Weber 133, vgl. Hamburger R. E. Art. Ordination.) Danach war die Lehrfähigkeit an ein bestimmtes Alter (40 Jahre) geknüpft und an die vollkommene Beherrschung der ganzen Halacha, die doch wohl durch eine Prüfung festgestellt wurde. Damit rückte dann der Talmid zum Talmid Chakam (Lehramtskandidaten) auf. Rabbi wurde er erst, wenn eine Gemeinde ihn zum Lehrer erwählt hatte, und zwar durch feierliche, vermittelst Handauflegung (סְמִיכָה) vollzogene Ordination. Das sind im einzelnen jedenfalls Ordnungen, wie sie erst nach der Zerstörung Jerusalems bei der Neuorganisation des Volkes durch die Rabbinen festgelegt wurden. Durch Handauflegung scheinen übrigens bereits die Mitglieder des Synedriums aufgenommen zu sein. Sanhedrin IV 4. Schürer II 199. A. 33. Der Ritus der Handauflegung in der christlichen Gemeinde (vgl. Apg. 6 6 13 3; I. Tim. 4 14. 5 22; II. Tim. 1 6.) stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Judentum. Vgl. W. Bacher, z. Gesch. der Ordination. Monatsschr. f. Gesch. d. Judent. XXXVIII 122—127. Die Ordination wird als Mitteilung des Geistes aufgefasst. Moses hat den Ältesten den Geist mitgeteilt, von da hat einer sein Licht an dem andern entzündet, und noch immer pflanzt sich der heilige Geist durch die Handauflegung weiter fort. Weber 126 f.

Auch darüber, wie der Stand der Schriftgelehrten äusserlich gestellt war, herrscht keine volle Klarheit. Im Prinzip sollte ihre Tätigkeit unentgeltlich sein. Hillel äusserte sich: „Wer sich der Krone (des Gesetzes) (zu äusseren Zwecken) bedient, schwindet dahin." Aboth I 13. Gesetzgebung wie Unterricht sollen unentgeltlich sein. Aber es gab natürlich mannigfach Mittel und Wege, die rigorosen Vorschriften zu umgehen. Die Lehre aus der Thora war unbezahlbar, aber man entschädigte den Ältesten und den Rabbinen für den Zeitverlust, den sie beim Gericht und bei der Lehre erfahren. Weber 130. Den Schülern wurde geboten, mehr für ihren Lehrer als für ihren eigenen Vater zu sorgen. Baba Mezia II 11 (Schürer II 317). Reiche Schüler werden sicher auch für den Unterhalt ihrer Lehrer gesorgt haben. In späterer Zeit waren die Rabbinen von den Steuern befreit. Die Gemeinde zahlte für sie. (Weber 130). Aber das scheinen spätere Anordnungen zu sein. In der für uns in Betracht kommenden Zeit war es Regel, dass die Rabbinen neben ihrer Gelehrtentätigkeit ein Gewerbe trieben. (S. u. Kap. 21 zum Schluss. Schürer II 318 22. Delitzsch, Handwerkerleben zur Zeit Jesu. 2. Aufl. 1875. S. 71—83. Hamburger, R. E. Art. „Gelehrter" und „Unterhalt"; weitere Literatur bei Schürer II 312 ff.)

Auch im alexandrinischen Judentum war die Entwicklung eine ähnliche. Freilich ist sie hier keine für das Ganze des Diasporajudentums so bedeutsame wie in Palästina. Lehrer des Rechtes brauchte man in der Diaspora nicht, oder doch weniger als in Palästina. Dennoch entwickelt sich auch hier die Religion nach der Seite der Lehrbarkeit und zwar im beständigen Zusammenhang mit der hellenischen Umgebung noch stärker als in Palästina. Es entstehen auch hier Theologie, Theologen und theologische Literatur. Die Theologie, die sich hier entwickelt, trägt nicht wie die palästinensische den Charakter der Jurisprudenz, sie tritt rein heraus. Dafür allerdings fehlt ihr auch die unmittelbare Beziehung auf die Praxis und die Gemeinde. Sie trägt privaten Charakter und ähnelt damit dem Betrieb der hellenischen Popularphilosophie. Durch die unmittelbar sich aufdrängende Nötigung der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus bekommt sie die von da an fast aller Theologie gemeinsame apologetische Haltung, auch wo sie nicht unmittelbar apologetisch sein will. Und diese Apologeten und Theologen werden nun, ohne dass sie ein Amt haben, die geistigen Führer der Diaspora. Schriften wie die Weisheit Salomos, die Apologie Aristobuls, Ps.-Phokylides u. a., eine Persönlichkeit wie die Philos drücken ihr zum Teil das Gepräge auf. In einer schweren Zeit für das Judentum führt der Gelehrte Philo die Sache seines Volkes vor dem Kaiser.

Und Philo vor allem ist Theologe oder wenigstens theologischer Literat. Er ist eigentlich der erste Theologe auf dem uns interessierenden Religionsgebiet, dem man wirklich diesen Namen geben kann. Philo hat unendlich viel von einem hellenischen Philosophen, aber in der bewussten Beschränkung und Bezogenheit seiner gesamten Lehre und seiner Schriftstellerei auf Gott und das Wissen um sein Wesen, in der Abhängigkeit aller seiner Deduktionen vom mosaischen Gesetz, in der ständigen Betonung des Glaubens gegenüber der Erkenntnis und dem Wissen ist er eine neue eigenartige Erscheinung, die sich in die Geschichte der griechischen Philosophie nicht so einfach eingliedert. Er ist Theologe, und was er treibt, ist Theologie, die Kunst einer zusammenhängenden, vor dem Intellekt standhaltenden Darstellung der Religion und der Auseindersetzung ihrer Wahrheiten mit dem sie umgebenden Weltwissen. Für die junge aufwachsende christliche Theologie lag in Philo eine unerschöpfliche Fundgrube des Wissens und Könnens.

In Philo vollendet sich die freie und weltoffne Weisheitslehre des Siraciden und der Sprüche. Mannigfache andere Bedingungen

und Einflüsse haben den Theologen Philo geschaffen. Aber deutlich läuft auch eine Linie von Sirach und den Sprüchen hinüber zur Weisheit Salomos und Philo. — Und so hängen alle Erscheinungen, die wir in diesem Abschnitt besprochen haben, miteinander zusammen, und überall stossen wir auf dieselbe Tatsache: die Theologie wird eine Macht im Leben der Religion.

Kapitel VIII. Die Kirche und die Laien. — Der Gottesdienst der Synagoge. — Die Regelung des alltäglichen religiösen Lebens. — Der Jugendunterricht.

Die jüdische Religion ist nicht nur Eigentum der Theologen und Führer geblieben, sie hat auch die Masse ergriffen. Wir sprechen eben deshalb mit Recht von einer jüdischen Kirche, weil von allen damals über das Volk hinüberstrebenden Religionen das Judentum wirklich eine ganze Volksmasse in Palästina sowohl wie in der Diaspora erfasst hat. Die Arbeit der Schriftgelehrten war erfolgreicher als die der griechischen, auf religiöse und ethische Vertiefung gerichteten Popularphilosophen. Wir fragen nach den Mitteln, mit denen jene gearbeitet haben.

Das hauptsächlichste Mittel ist die Synagoge. Wie alt diese Institution ist, lässt sich schwer bestimmen. Vielfach nimmt man noch an, dass die Synagoge eine Einrichtung des Exils gewesen sei, welche dann die Verbannten bei ihrer Rückkehr aus Babylon mitgebracht hätten (Schürer II 429). Doch erheben sich starke Bedenken dagegen.

Zunächst finden wir auch nicht den Schatten eines Beweises für diese These. Man kann dieselbe nur indirekt beweisen, indem man die Frage stellt, wie sich denn das exilische Judentum ohne eine solche den Tempelkult ersetzende Institution erhalten, sich sogar konsolidiert und vereinheitlicht haben könnte. Es lässt sich aber doch ein Mittel denkbar machen, und es entspricht dies besser religionsgeschichtlichen Analogien: nämlich das Mittel der Gelehrten- und Priester-Schulen. Es wäre möglich, dass die Gelehrtenschule älter wäre als die Synagoge, und dass diese den Zusammenhang des exilischen Judentums gebildet hätte. Denn dieses trägt, schon wenn wir das Zahlenverhältnis von Priestern und Laien bei den aus dem Exil Zurückkehrenden ins Auge fassen, ganz wesentlich den Charakter einer Gelehrten- und Priester-Religion. Analog der jüdischen Religion hat sich auch die chaldäische Religion in Priester- und Gelehrten-

Schulen erhalten. Und das babylonische Judentum hat vielleicht von Anfang an den Gelehrtencharakter bewahrt. Nach dem Exil und der Wiederaufrichtung des Kultus in Jerusalem war gar kein stärkeres Bedürfnis nach Lehrstätten und Synagogen vorhanden. Das Judentum war wesentlich durch eine Stadtgemeinde und deren nächste Umgebung repräsentiert. Aus Erzählungen wie Neh. 8 lässt sich für das Institut der Schriftverlesung oder gar der Synagoge so wenig irgend ein Schluss ziehen wie aus II. Kö. 22—23. Höchstens der Schluss ist zwingend, dass es damals das Institut der Synagoge und Schriftverlesung noch nicht gab. Der Tempel war allen denen, die den Gottesdienst suchten, leicht erreichbar. Sehr bedeutungsvoll ist in diesem Zusammenhang der Bericht des Chronisten über eine Einrichtung des Josaphat. Danach sandte der König seine obersten Beamten mit Leviten und Priestern umher, um zu lehren. „Die lehrten in Juda, indem sie das Buch mit dem Gesetz Jahwes bei sich hatten und zogen in allen Städten Judas umher und lehrten unter dem Volk.“ II 17 7—9. Der Chronist berichtet hier offenbar von einer Institution oder von vorübergehenden Massnahmen, die zu seiner Zeit üblich waren. Bei der sich ausdehnenden Tempelgemeinde werden derartige Massregeln notwendig geworden sein, um diese in der Gesetzestreue zu erhalten. Dann haben wir hier den sichersten Beweis dafür, dass zur Zeit des Chronisten (3. Jahrh.) das Institut der Synagoge in Palästina noch nicht vorhanden war. Wohl aber haben wir hier den ersten keimartigen Ansatz zur synagogalen Institution. — In den Psalmen wird das Institut der Synagoge niemals erwähnt. Nur in dem aus der Makkabäerzeit stammenden Ps. 74 ist V. 8 von der Vernichtung „der Versammlungsstätten Gottes im Lande die Rede (כָּל־מוֹעֲדֵי־אֵל בָּאָרֶץ). Vorausgesetzt, dass der Text mit dem recht seltsamen Ausdruck[1]) nicht verdorben ist, wer sagt uns denn, dass die Versammlungsstätten bereits Synagogen und nicht irgendwelche Versammlungsstätten der Ortsgemeinden gewesen seien? Und wenn wir hier etwas den späteren Synagogen Ähnliches anzunehmen hätten, so ist damit die Institution eines regelmässigen synagogalen Gottesdienstes noch nicht bewiesen. Hätte dieser im religiösen Leben des damaligen Israels bereits eine Rolle gespielt, so bliebe es unbegreiflich, wie der Bericht des Makkabäerbuches über seine Vernichtung ganz geschwiegen hätte. — Dagegen wird die Vermutung zu Recht bestehen, dass der synagogale Gottesdienst ein Erzeugnis der Diaspora ist und von dort nach Palästina gekommen sein wird. In Ägypten sind Synagogen (προσευχαί) in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts nachweisbar[2]) (s. o. S. 72). Was wir aus Josephus (A. XIII 62—73; B. VII 422—432) über die Gründung des Tempels von Leontopolis wissen, spricht übrigens dagegen, dass in Ägypten damals bereits die synagogale Institution durchweg zur Herrschaft

1) Die LXX übersetzt vielleicht richtig ἑορτὰς κυρίου.

2) Vgl. einen Bericht über eine jüdische Synagoge auf einer arsinoitischen Urkunde (The Tebnutis Papyri Nr. 86). Deissmann, Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus. N. Jahrb. f. d. klass. Altertum 1903. S. 165.

gekommen wäre. In Antiochia wird erst zur Zeit der Nachfolger Antiochus IV. eine jüdische Synagoge erwähnt. Jos. B. VII 44.

Die eigentliche Ausbildung des synagogalen Gottesdienstes fällt demnach erst in die Zeit des Spätjudentums.[1]) Im Zeitalter des Neuen Testaments und Philos ist die Synagoge in Palästina wie in der Diaspora eine ganz feste Institution. In allen Städten und wie es scheint auch den Flecken und grösseren Dörfern Palästinas finden wir Synagogen, und ebenso in den bedeutenderen Städten der Diaspora (Apg. 15 21. Philo Vita Mos. II (III) § 216. M. II 168). In den hervorragenden Zentren des Judentums, in Jerusalem, Alexandria, Rom u. a. scheint es eine ganze Reihe von Synagogen gegeben zu haben.[2])

Und wo es Synagogen gab, gab es auch die Institution des allwöchentlichen, sabbatlichen Gottesdienstes, die schon im neutestamentlichen Zeitalter festgegründet dasteht. Damit verändert sich das Wesen des Sabbats: der Sabbat hört auf, einen reinkultischen und zeremoniellen Charakter zu haben. Er wird zum Tage des Gottesdienstes und der Gottesverehrung in einer ganz neuen geistigen Form.

Die Hauptsache im synagogalen Gottesdienste[3]) ist die Lehre. Den Mittelpunkt desselben bildet die Verlesung[4]) eines Abschnitts (Parasche) aus der Thora, die zu diesem Zweck schon im Zeitalter der Mischna in 154 Paraschen (bei dreijährigem Zyklus)

1) I. Hen. 46 8 53 6 ist charakteristischer Weise nicht vom Tempel, sondern von den Versammlungshäusern der Gläubigen, dem Versammlungshaus der Auserwählten die Rede.

2) Für Jerusalem: Apg. 6 9. 24 12; Alexandria: Philo. Legatio ad Cajum 20. II 565, über einen Synagogenprachtbau Sukka 51 b. Wünsche I 398; Rom: Leg. ad Cajum 23. II 568. Schürer II 449.

3) Man unterschied später einen Hauptgottesdienst am Vormittag und einen Nebengottesdienst am Nachmittag. Wenn Philo b. Euseb. Präp. Ev. VIII 7 12—13. M. II 630 den Gottesdienst μέχρι σχεδὸν δείλης ὄψίας dauern lässt, so setzt das vielleicht (?) dieselbe Sitte voraus. Jedenfalls war der ganze Sabbat dem Gottesdienst geweiht. Die Mischna kennt Wochengottesdienst am zweiten und fünften Tag (Montag und Donnerstag) Megilla II 16. IV 1 Schürer II 458; auch Gottesdienst am Neumond Megilla IV 2. — Im neutestamentlichen Zeitalter ist von alledem noch nichts nachzuweisen.

4) Bereits Hillel mit seiner Mahnung, sich nicht von der Gemeinde עבור zu trennen (P. Aboth II 4), setzt solche gottesdienstlichen Versammlungen voraus. Pesach 70 b. (Goldschmidt II 572) werden Schemaja und Abtalion Darschanim genannt. Darschanim heissen aber diejenigen, die in der Synagoge Vortrag (D'rascha) halten. Ist die Überlieferung zu-

eingeteilt war.[1]) Der Abschnitt wurde wie es scheint in Palästina von mehreren, in der Diaspora von einer Person vorgelesen.[2]) Die Vorleser wurden vom Leiter der Versammlung, dem Archisynagogen, dazu aufgefordert. An die Verlesung im hebräischen Urtext schloss sich nach bestimmten, genau festgelegten Regeln die Übersetzung in die Volkssprache. In den Synagogen der Diaspora benutzte man die Übersetzung der LXX. An die Vorlesung des Gesetzes schloss sich im Hauptgottesdienst die Vorlesung eines Abschnittes aus den Propheten (Haphtare genannt, weil sie den Gottesdienst schloss), der frei gewählt werden konnte und von einem vorgetragen wurde (Megilla IV 1—5). Die Sitte der Prophetenverlesung ist für die neutestamentliche Zeit bezeugt.[3]) (Über die Verlesung des Estherbuches und der übrigen Megilloth s. o. S. 173).

An die biblische Lektion schloss sich der Vortrag an (דְּרָשָׁה),[4]) in welchem der betreffende Abschnitt „erläutert und praktisch nutzbar" gemacht wurde. Diese Sitte steht ebenfalls für das neutestamentliche Zeitalter fest. Sehr häufig wird erwähnt, dass Jesus (und Paulus) in der Synagoge lehrte. Zu diesen Vorträgen hatte ein jeder das Recht. Doch waren natürlich die in angesehener Stellung Befindlichen und die des Gesetzes Kundigen bevorzugt. Nach Philo halten die Kundigsten Vorträge (de sept. 6), auch einer von den Priestern, wenn er zugegen war, oder einer der Ältesten. Euseb. Präp. Ev. VIII 7 12—13. Naturgemäss bekamen die Schriftgelehrten diese Vorträge mehr und mehr in die Hand. Jesus lehrte in der Synagoge „nicht wie die Schriftgelehrten". Von einer ganzen Reihe bekannter Rabbinen der ältesten Zeit wird gerade ihr Vortrag in der Synagoge gerühmt,

---

verlässig, so können wir damit die synagogalen Einrichtungen bis in die erste Zeit des Herodes zurückverfolgen. Dasselbe gilt, wenn die Rede des Biographen des Herodes, Nikolaus von Damaskus (A. XVI 43), von Josephus getreu überliefert ist. Schon Nikolaus behandelte dann die Sabbatsitten als uralt.

1) Megilla 29 b. Goldschmidt II 658—661. Schürer II 455.

2) Megilla IV. 2. 4; Philo b. Euseb. Präp. Ev. VIII 7 12—13, de septen. 6; quod omnis probus liber 12.

3) Lk. 4 17. Apg. 13 15. Allgemeine Beschreibungen: Philo, Fragm. b. Euseb. Präp. evang. VIII 7 12—13. M. II 630; de septenario c. 6. M. II 282; quod omnis probus liber c. 12. M. II 458; vgl. de vita contemplat. c. 4. 8 f. 10; Josephus c. Apion II 175; Nikolaus von Damaskus b. Josephus Ant. XVI 43.

4) Philo, quod omnis probus liber 12. M. II 458: εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων . . . ἀναδιδάσκει.

ja man kann wohl sagen, dass das Predigen in der Synagoge [1]) seit der Zerstörung zum Amt und zur Berufspflicht der Schriftgelehrten gehörte. Wenn später die Halacha, der weitere Ausbau des Gesetzes, und die Haggada, die Erläuterung der Schrift, namentlich ihrer historischen Partien, als die wesentlichsten Arbeitsgebiete der Rabbinen erscheinen, so ist die Halacha aus den mehr akademischen Disputationen des Lehrhauses, die Haggada dagegen aus diesen gottesdienstlichen Vorträgen in der Synagoge erwachsen.

Vorwiegend war somit der Charakter des synagogalen Gottesdienstes ein lehrhafter. Der Laie sollte hier im Gesetz unterrichtet und vervollkommnet werden. Dieser Zweck der Synagoge ist den jüdischen Schriftstellern auch ganz deutlich. [2]) Erst in zweiter Linie steht das erbauliche und kultische Element. Dieses letztere kommt teilweise im Lehrvortrag, hauptsächlich aber im gemeinsamen Gebet zum Ausdruck. Dem Verlesen der Thora ging das Rezitieren des Schma und das Gebet voraus. Über das Schma, das nicht eigentlich den Charakter des Gebetes, sondern eines Bekenntnisses hat, wird weiter unten noch gehandelt werden. Das Gebet wurde ebenfalls von einem vom Vorsteher dazu bestimmten Mitglied gesprochen, von der Gemeinde stehend (mit dem Gesicht nach Jerusalem) angehört. Die Gemeinde selbst sprach die Responsionen, namentlich das Amen. — Leider wissen wir von der Gebetsliturgie des Judentums in unsrer Zeit sehr wenig. Es scheint, als wenn im Tempel schon eine umfangreichere Gebetsliturgie ausgebildet und diese dann auf die Synagoge übertragen wurde, während letzteres hinsichtlich des Gesanges und der Musik nicht der Fall war. Zu den kultischen Elementen gehört auch der Schluss des Gottesdienstes, die Erteilung des priesterlichen Segens (Nu. 6_{22} ff.), der, wenn ein Priester zugegen war, von diesem erteilt, sonst von irgend einem Gemeindeglied am Schluss des Gottesdienstes erbeten wurde. Hier haben wir ein besonders deutliches Beispiel der Übertragung eines Ritus des Tempelkults auf den synagogalen Gottesdienst. Vgl. Schürer II 457 f.

So brachte das Judentum in der Synagoge eine Schöpfung von eigentümlicher religionsgeschichtlicher Bedeutung hervor. Es war ein neuer Gottesdienst, wie er sonst noch nirgends

1) Vgl. Hamburger, Art. Predigt II 924.

2) Vgl. Josephus Ap. II_{175}, A. XVI 43. Philo Vita Mosis II (III) § 216. M. II 168 nennt die Synagogen διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης εὐσεβείας τε καὶ ὁσιότητος καὶ συμπάσης ἀρετῆς (Legatio ad Cajum 23. M. II 568: „τὴν πάτριον φιλοσοφίαν“).

in so festen Formen ausgebildet vorhanden war, frei von fast allem eigentlich Kultischen und Zeremoniellen, von allem Luxus und Gepränge, bis zu einem gewissen Grade ein Gottesdienst im Geist; höchst einfach, so dass er überall in der Welt auch bei einem ganz kleinen Kreise von Gläubigen eingerichtet werden konnte. Charakteristisch für ihn ist vor allem die rein demokratische Grundlage; von allem Priestertum ist dieser Gottesdienst vollkommen unabhängig, prinzipiell hat jeder in demselben die gleichen Rechte, nur das Können und die Fähigkeiten des einzelnen begründen den Unterschied im Einfluss, jeder kann zu Wort kommen. Die Theologen entfalten zwar in ihm ihren Einfluss, aber sie haben nicht die Herrschaft. Natürlich war eine Leitung des synagogalen Gottesdienstes vorhanden und muss der einfachen Ordnung wegen vorhanden sein. Aber die Leiter bilden keine Kaste für sich. Die bürgerliche und die synagogale Gemeinde fallen ungefähr zusammen. Das Gebäude des Gottesdienstes und die Utensilien sind Eigentum der Gemeinde. Der Gottesdienst steht mitten im alltäglichen Leben, und das bürgerliche Leben kulminiert im Gottesdienst. Seine ungeheuer starke Popularität beruht auch auf dieser seiner Eigentümlichkeit. Sein Charakter war zwar ein ausserordentlich nüchterner, er wendet sich wesentlich an den Verstand und den Willen. Um so intensiver war seine Wirkung: er war das mächtigste Mittel, das Judentum zu jener einheitlichen Masse auszugestalten, zu der es geworden ist, die Religion zum Eigentum der Laien und der Masse zu machen, zu verhindern, dass das Judentum Schule und Sache der Gelehrten wurde. Und welche vorbildliche Bedeutung hat das Judentum mit dieser Schöpfung gehabt! Die Heiligung eines Tages in der Woche durch gottesdienstliche Versammlung, das gemeinsame Gebet, das Bekenntnis, die Schriftverlesung, die Predigt, der Segen, wie ist uns das alles vertraut. Wir vergessen nur zu leicht, wem wir diese Formen gottesdienstlichen Lebens verdanken. Und nicht nur für das Christentum, auch für den Islam ist das Judentum mit seinen gottesdienstlichen Einrichtungen vorbildlich geworden.

Die neue Organisation aber hat ihre Fäden noch weiter gezogen und feiner gesponnen, und ihren Einfluss noch weiter auf das alltägliche Leben der Laien ausgesponnen. Vor allem kommt hier das geregelte und formulierte Gebet in Betracht.[1]) Die Pflicht,

1) Zur Hochschätzung des Gebets vgl. Sir. 7 10. 14. 17 27. 21 1. vgl. 39 5 f. 37 15. 38 9. 38 14. In der spätjüdischen Literatur spielt das Gebet eine besondre Rolle: Neh. 1 5—11. 9 6—37; Jon. 2 2—10; Sirach 51 1—12; Jud. 9 2—14. 13 4—5 (12 6 Morgengebet) 16 2—18; Tob. 3 1—6. 11—15. 8 5—7. 13 1—16; Da.

zu bestimmten Zeiten des Tages zu beten, dürfen wir mindestens im neutestamentlichen Zeitalter voraussetzen. Angedeutet ist ein dreimaliges Gebet bereits (Ps. 55 18.) Da. 6 11; Josephus A. IV 212 erwähnt ausdrücklich die Verpflichtung jedes Juden, zweimal am Tage, am Morgen und Abend sein Gebet zu sprechen.[1]) Nach den Bestimmungen der Mischna war dieses am Abend und Morgen zu sprechende Gebet das Schma, eine Komposition aus Dt. 6 4—9. 11 13—21. Nu. 15 37—41.[2]) Aus der Art, wie Josephus das tägliche Gebet (a. a. O.) charakterisiert — μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς δωρεάς, ἃς ἀπαλλαγεῖσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε —, lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit darauf schliessen, dass auch schon für ihn das Schma das tägliche Gebet war, und da er diese Sitte in Moses Zeit zurückverlegt, so dürfen wir den Beginn dieser Sitte zum mindesten vor der Jugendzeit des Josephus ansetzen.[3]) — Ausserdem scheint schon in dieser Zeit das grosse Laiengebet, das Schmone-Esre später schlechtweg הַתְּפִלָּה (18 Bitten-Gebet) entstanden zu sein.

Seine endgültige Redaktion scheint das Gebet bereits am Ende des ersten Jahrhunderts erhalten zu haben. Nach Berachoth 28 b. Megilla 17 b (Bacher I² 88 f., Wünsche I 530) soll zur Zeit Gamaliels II. (um 100) Simon der Baumwollhändler die 18 Bitten des Gebets redigiert haben und Samuel der Kleine noch eine 19. Bitte gegen die abtrünnigen Minim hinzugefügt haben. — R. Gamaliel II. soll bereits die tägliche dreimalige Verrichtung dieses Gebetes als religiöse Pflicht vorgeschrieben haben, während R. Josua sich mit einem Auszug begnügen wollte, R. Akiba die Pflicht nur für den, dem das Gebet geläufig sei, festlegen, und R. Eliezer, wie es scheint, von einer bestimmten Satzung überhaupt noch nichts wissen wollte. Berachoth IV 3. Auch darüber, ob das Abendgebet als Pflicht anzusehen sei oder nicht, entstand nach der Überlieferung zwischen Gamaliel und Josua ben Chananja ein erbitterter Streit, der sogar zur vorübergehenden Absetzung des Gamaliel vom Patriarchat geführt haben soll. Berachoth IV 1 schreibt die dreimalige Rezitation des Gebetes vor. Schürer II 460 ff., macht darauf aufmerksam, dass das Gebet so, wie es vorliege, allerdings erst

---

9 4—19; Gebet Asarjä; Lobgesang der drei Männer; Gebet Manasse; Zusätze zu Est.: Gebet Mardochais, Gebet der Esther; IV. Es. 3 4—36. 5 23—30. 6 38—59. 8 20—36. 9 29—37. 14 18—22; II. Bar. 3 1—9. 21 4—25. 48 2—21. 54 1—22; III. Makk. 2 2—20. 6 2—15. Vgl. III Mk. 2 21 ἡ ἔνθεσμος λιτανεία.

1) Nach Berachoth 47 b, Goldschmidt I 170 ist Amhaarez, wer nicht morgens und abends sein Gebet verrichtet.

2) Berachoth I 1—4. II 2. Tamid V 1.

3) Nach Tamid V 1 wurde das Schma von den Priestern im Tempel gebetet. — Wieder eine Übertragung einer Kultsitte auf das synagogale alltägliche Leben.

nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sei, da die 14. und 17. Bitte dieselbe voraussetzten. Der Text des Gebetes, den Schürer mitteilt, repräsentiert aber nur die babylonische Rezension desselben. Neuerdings ist von Schechter (Jew. Quart. Review X 1898. 654—659; Dalman, die Worte Jesu 299—301) die palästinensische Rezension mitgeteilt. Diese ist entschieden ursprünglicher in der Fassung, und in ihr haben Bitte 14 und 17 einen Wortlaut, der die Möglichkeit der Entstehung des Gebetes vor der Zerstörung offen lässt. 14: „Erbarme Dich Herr unser Gott mit Deiner grossen Barmherzigkeit über Israel Dein Volk und über Jerusalem Deine Stadt und über Zion, die Wohnstätte Deiner Herrlichkeit, und über Dein Heiligtum und Deine Wohnung und über die Herrschaft des Hauses David, des Gesalbten Deiner Gerechtigkeit. Gelobet seist Du, Gott Davids, der Du bauest (von Wiederaufbauen ist hier keine Rede) Jerusalem." 16 (17): „Habe Wohlgefallen Herr unser Gott und wohne in Zion, und dienen sollen Dir Deine Knechte in Jerusalem. Gelobt seist Du Jahwe, dem wir dienen in Ehrfurcht." (Die babylonische Rezension erwähnt in diesem Zusammenhang noch die Opfer und mag in diesem Punkt das Ursprüngliche bewahrt haben.) — Auch in dieser Bitte wird nur ausgesprochen, dass Jahwe beständig in Zion bleiben soll. Sein Wohnen in Zion ist geradezu vorausgesetzt. Auch darin ist die palästinensische Rezension ursprünglicher, dass wir hier wirklich das Gebet Samuels des Kleinen gegen die Minim finden: Bitte 12: „Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung, und das hochmütige Reich zertrümmere in Eile, in unsern Tagen. Und die Nazaräer und die Minim sollen plötzlich umkommen; sie sollen ausgelöscht werden aus dem Buch des Lebens und nicht mit den Gerechten eingeschrieben werden. Gelobet seist Du Jahwe, der Du zerschmetterst die Frevler." — Hier haben wir nicht nur das Gebet gegen die Minim, sondern auch das von den Kirchenvätern so oft (Schürer II 463 189) den Juden vorgeworfene Fluchgebet gegen die Christen (Nazarener). Durch einen Vergleich der babylonischen und der palästinensischen Rezension wird es ferner unzweifelhaft, dass die neunzehn Bitten der babylonischen Rezension nicht, wie Berachoth 28 b überliefert ist, durch einen Einschub des Gebets gegen die Minim als neue Bitte entstanden sind, sondern durch die Zerteilung der 14. (messianischen) Bitte in zwei Bitten 14 (Jerusalem), 15 (Sprosse Davids). Schon vor dem Bekanntwerden der jerusalemischen Rezension war das mit grossem Scharfsinn von Elbogen S. 248 ff.) erschlossen. Fraglich erscheint es mir noch — trotz der Ausführungen Elbogens 352 ff. — ob vor der Redaktion unter Gamaliel das Gebet aus siebzehn Bitten bestand, und Samuel der Kleine das Minimgebet als neue Bitte eingeschoben, oder ob die Wendung gegen die Minim in eine alte schon bestehende Bitte eingetragen ist (vgl. die dafür bei Elbogen 357 2 angeführten Autoritäten). Die Fassung der zwölften Bitte in der palästinensischen Rezension spricht entschieden für die letztere Annahme. Denn sie zeigt noch deutlich, dass das Gebet gegen die Ketzer erst mit einem wahrscheinlich älteren Gebet gegen das „hochmütige Reich" (Rom) verwoben wurde. Die Versuche von Zunz (die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 367 ff.) und Elbogen (Geschichte des Achtzehngebetes, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums, Bd. XLVI, 330—357;

427—439; 513—530) die Geschichte des Achtzehngebetes über seine Redaktion durch Gamaliel hinaus zu verfolgen, haben zu keinem gesicherten Resultat geführt. Aber vermuten dürfen wir mit einiger Sicherheit, dass der Hauptinhalt des Schmone-Esre-Gebetes aus der Zeit vor der Zerstörung stammt. Es wird schon damals ein beliebtes Gebet gewesen sein und eröffnet uns einen wichtigen Einblick in das Gebetsleben der Juden zur neutestamentlichen Zeit.

Zu diesen Gebeten kommt, ebenfalls in unsrer Zeit, das geregelte Tischgebet hinzu, wie es eigentlich schon Dt. 8_{10} vorgeschrieben war.[1]) Danksagungen vor und nach der Mahlzeit setzt Berachoth III 3—4 voraus. Jesus dankt beim Genusse der Mahlzeit.[2]) In der jüdischen oder judenchristlichen Sib. IV. 25—26 wird das Tischgebet als Eigentümlichkeit der Frommen genannt.[3])

So umgibt allmählich die Synagoge das alltägliche Leben des Laien mit einer Gebetskette. Es gehört zu den Pflichten eines Lehrers, dass er die Jünger beten lehrt. Johannes der Täufer hat seine Schüler beten gelehrt, die Jünger verlangen es auch von Jesus Lk. 11_{1}f. R. Jochanan ben Zakkai lehrt seine Schüler das Schma, die Tephilla (Schmone Esre) und das Tischgebet (Birkat Mazon). Aboth R. Nathans 30. Schlatter 23. Bedeutsam ist es, dass der Traktat „Berachoth" der erste Teil der Mischna ist (Schlatter 23_{1}). Die Gefahr der Veräusserlichung ist allerdings bei so bestimmten Vorschriften über die Zeit des Gebets, die Art seiner Verrichtung und seinen Wortlaut niemals ausgeschlossen. Dass schon im Zeitalter des Neuen Testaments eine starke Veräusserlichung des Pflichtgebetes eingetreten ist, bedarf keines Beweises.[4]) Es genüge hier ein Hinweis

1) In der Anekdote von dem Benehmen Simon ben Schetachs am Hofe des Alexander Jannäus (Bereschith R. Par. 91. Dérenbourg 96—98) wird das Tischgebet als Sitte vorausgesetzt, vgl. ferner Ps.-Aristeas § 158.

2) Mt. 14_{19}. 15_{36}. 26_{26} und Parall. vgl. Rö. 14_{6}. I. Kor. 10_{30}. I. Tim. 4_{4}.

3) Andre Gebete, die vielleicht bis in unsre Zeit zurückreichen, sind das Habinenu (ein abgekürztes Schmone Esre) und das Kaddisch. Texte bei Dalman 304—305. Hamburger, R. E. Art. Kaddisch.

4) Zum Gebetsformalismus der Rabbinen im allgemeinen vgl. Schürer II 486—489. Es ist freilich die Frage, ob die vielen kleinlichen Bestimmungen der Mischna über das Beten, das Schma, Tischgebet etc. alle bereits dem Judentum unsrer Zeit zur Last zu legen sind. Aber vieles davon muss schon in dieser Zeit vorhanden gewesen sein. Vgl. Mt. 6_{7}ff. Daneben sind zu allen Zeiten hier und da auch andre Stimmen, Zeugnisse, dass eine geistige Auffassung des Gebets nicht erstorben war, laut geworden. Beachte die Warnung des R. Simon, des Schülers Jochanan ben Zakkais,

auf die Äusserlichkeiten der Kleiderquasten (Zizith),[1]) Mesusen[2]) und Tephillin,[3]) die beim jüdischen Gebet eine so grosse Rolle spielten. Aber wann ist kirchliche Frömmigkeit je von derartigen Äusserlichkeiten ganz frei geblieben! — Und auf der andern Seite darf man nicht verkennen, was das geregelte Gebetswesen und das formulierte Gebet für die Durchschnittsfrömmigkeit bedeutet, von welchem Wert diese Verinnerlichung und Durchdringung des alltäglichen Lebens mit dem Gedanken an Gott für eine ganze religiöse Gemeinschaft sein muss.

P. Aboth II 18: „Mache Dein Gebet nicht zu einem äusserlichen Tun (קְבַע) sondern es sei inniges Flehen vor dem Herrn." Ähnlich ist der Ausspruch eines andern Schülers des Jochanan, R. Eliezers. Berach. IV. 4. Derselbe empfahl in der Gefahr das schöne Gebet: „Tue Deinen Willen im Himmel und lass Herzensbefriedigung zu Teil werden Deinen Verehrern auf der Erde; was Dir gut dünkt, tue." Berachoth 29 b. Wünsche I 47. Bacher I² 103. — Josua ben Chananja war der Meinung, dass ein kurzer Auszug des täglichen Pflichtgebets genüge Berach. IV 4 (vgl. Berach. 29 a. Wünsche I 46). Auf der andern Seite urteilte R. Chanina (1. Jahrh.?): „Wer sein Gebet lang macht, dem wird es nicht leer zurückkommen" Berach. 32 b. Wünsche I 52. Charakteristisch ist auch schon in dieser Zeit die bestimmte Unterscheidung zwischen Pflichtgebet und Privatgebet. R. Eliezer ben Hyrkanus und Josua ben Chananja stritten, welches Gebet dem andern vorangehen solle. R. Gamaliel II. und R. Josue stritten, ob das Abendgebet fakultativ oder obligatorisch sei. Berach. 27 b (Dérenbourg 327.). Aboda Sara 7 b. Wünsche II 3, 320.

1) Vgl. Nu. 15 37 ff.; Dt. 22 12; Ps.-Aristeas § 158; Jos. A. IV 213; Mt. 9 20. 14 36. 23 5; Mrk. 6 56; Lk. 8 44. Vgl. hierzu und zum folgenden Schürer II 484 f.

2) Ein oben am rechten Türpfosten angebrachtes Kästchen, darin eine Pergamentrolle mit Dt. 6 4—9. 11 13—21. — Vgl. Dt. 6 9. 11 20; Ps.-Aristeas § 158; Jos. A. IV 213.

3) Kapseln mit Pergamentrollen, auf denen die Stellen Ex. 13 1—10. 11—16; Dt. 6 4—9. 11 13—21 standen, die beim Morgengebet von jedem männlichen Israeliten mittels eines durchgezogenen Riemens am linken Oberarm und auf der Stirn befestigt wurden. Ex. 13 9; Dt. 6 8. 11 18; Ps.-Arist. § 159; Jos. A. IV 213; Mt. 23 5. Wenn das Neue Testament sie φυλακτήρια (Amulette) nennt, so ist damit der ursprüngliche Sinn dieser Sitte richtig getroffen. Sie sind wie die Mesusen nichts andres als zauberhafte Schutzmittel, aus altem Volksglauben herübergenommen und vergeistigt. Die Gebetskapseln werden die ursprüngliche Sitte, dass man auf Stirn und Arm Jahwezeichen eintätowiert trug, verdrängt haben. Vgl. Offenb. Joh. 13 16. 14 1 Friedländer, Antichrist. Göttingen 1901.

Zu dem Gebet gesellt sich die fromme Übung des Fastens.[1]) Der Gebrauch des Fastens ist bereits der jüdischen Frömmigkeit der früheren Epoche vertraut.[2]) Zahlreiche Stellen der spätjüdischen Literatur zeigen, welch eine Rolle es in der späteren Zeit spielte, sei es als Ausdruck der Reue und Busse, sei es zur Verstärkung des einfachen Gebets oder auch zur Vorbereitung auf göttliche Offenbarung.[3]) In diesem Zusammenhang kommt es auf das geregelte, organisierte Fasten an. Schon Sacharja kennt vier öffentliche Fasttage im vierten, fünften, siebenten und zehnten Monat 7 5. 8 19. Später war der Versöhnungstag der Fasttag[4]) κατ' ἐξοχήν und ein besondres Merkmal der Juden in der Diaspora.[5]) Ausserdem wurden bei öffentlichen Unglücksfällen, Ausbleiben des Regens öffentliche ausserordentliche Fasttage angeordnet (Taanith II 9. I 5). Das geregelte Fasten wurde endlich schon in unsrer Zeit zu einer freiwilligen Übung der Frommen. Da ausserordentlich öffentliche Fasten auf den zweiten und fünften Wochentag angesetzt wurden (Taanith II 9), so wurde es auch im Privatleben Sitte, an diesen Tagen zu fasten. Wer es in der Frömmigkeit besonders weit bringen wollte, fastete etwa das ganze Jahr an diesen beiden. Diese Sitte ist bereits für das neutestamentliche Zeitalter zu belegen. Luk. 18 12. Es war aber keineswegs allgemeine Volkssitte. Dem jüdischen Volke galt Fasten als ein Zeichen besondrer Frömmigkeit: die Jünger Johannis und die der Pharisäer fasten. Es war ein Mangel bei Jesus und seinen Jüngern, dass sie nicht fasteten. Mk. 2 18 u. Parall. Von besondern Virtuosen der

1) Vgl. zum folgenden Schürer II 489—491; Köberle, Sünde und Gnade 563. 609.

2) Ps. 35 13; II Chron. 20 3 (allgemeines Fasten); Es. 8 23. 10 6; Neh. 1 4; Sir. 34 (31) 31; Tob. 12 8 (B).

3) Fasten in Verbindung mit Busse (oder Bussgebet): Da 9 3; Jud. 4 11. 13; Ps. Salom. 3 8; II Bar. 5 7; Fasten zur Verstärkung des Gebets: I Mk. 3 47; II Mk. 13 12. Est. 4 15 (dreitägiges Fasten); in Vorbereitung göttlicher Offenbarung: IV Es. 5 13. 20. 6 31. 35. 9 23. 12 51; II Bar. 9 2. 12 5. 21 1. 47 2.

4) Dagegen wurde am Sabbat nicht gefastet; ja das Fasten ist an diesem Tage direkt ausgeschlossen; s. bereits Jud. 8 6. vgl. Jub. 50 10.

5) Philo, vita Mosis II 23. M. II 138: *τίς δὲ τὴν λεγομένην νηστείαν οὐ τίθησι καὶ προσκυνεῖ δι' ἔτους ἀγομένην τῆς ἱερομηνίας αὐστηρότερον καὶ σεμνότερον τρόπον.* Das Fasten ist auch als Charakteristikum der Juden erwähnt von Tacitus Hist. V 4; Augustus (bei Sueton, Augustus c. 76) rühmt sich, dass er strenger als ein Jude gefastet habe. Verwechslung von Sabbat und Fasttag hier u. ö.

Frömmigkeit wird sogar lebenslängliches Fasten beachtet, so von Judith 8 6, von Hanna Lk. 2 37.[1])

Jesus hat nicht nur das äusserliche Schaugepränge beim Fasten bekämpft, Mt. 6 16—18, sondern auch sich und seine Jünger von dieser Sitte der Frommen eximiert und das in einer ganz eigentümlichen und der Höhe seines Selbstbewusstseins entsprechenden Weise begründet: Fasten ist Zeichen der Trauer und der Busse, die messianische Zeit aber, die Jesus inauguriert, ist eine Zeit der Freude und des Hochzeitsjubels Mrk. 2 19. Aber die christliche Gemeinde hat früh die „kirchliche" Sitte des Fastens wieder aufgenommen. Schon in die Evangelien ist ein Hinweis darauf eingedrungen.[2]) Nach der Didache c. 8 werden an Stelle der jüdischen Fastentage (Montag und Donnerstag) der Mittwoch und Freitag gesetzt.

Ein weiteres organisatorisches Mittel des jüdischen Gemeindelebens ist die Armenpflege.[3]) Zwar war das Almosensammeln eine Sache der bürgerlichen Gemeinde und die Almosennehmer (גבאי צדקה) (Demai III 1, Kidduschin IV 5) sind bürgerliche Gemeindebeamte. Aber die bürgerliche Gemeinde hing aufs engste mit der religiösen zusammen. Es kann kein Zweifel daran sein, dass es im neutestamentlichen Zeitalter Sitte war, die Einsammlung der Almosen vor allem auch in der Synagoge vorzunehmen Mt. 6 2.[4]) Wenn die christlichen Gemeinden die Sitte der Almosensammlung am Sonntag schon zu Paulus' Zeit kennen, so dürfen wir vielleicht auch hier an eine Übertragung der sabbatlichen Sitte auf den Sonntag denken.[5]) Durch das Almosen-Sammeln und Verteilen bekommt die synagogale Gemeinde eine neue Machtsphäre. Kein Wunder, wenn nun auch die spezifisch „kirchliche" Tugend des Almosengebens und der Wohltätigkeit im ethischen Kanon des Judentums an die erste Stelle rückt (s. o. S. 162).

---

1) Vgl. Test. Joseph 3 (Asser 2); I Hen. 108 7 f.

2) Interessant ist, dass man geflissentlich das Fasten auch in das Lebensbild Jesu eingetragen hat: Mt. 4 2 = Lk. 4 2; Mt. 17 21 (unecht) Mk. 9 29 (Hndschrn.); vgl. die Korrektur in Hndschrn. zu Apg. 10 30; I Kor. 7 5. Fasten im neutestamentlichen Zeitalter Apg. 13 2 f. 14 23.

3) Vgl. Pea VIII 7. Pesachim X 1.

4) Man hat dagegen eingewandt, dass schon nach Philo, Legatio ad Cajum, 23 das Hantieren mit Geld am Sabbat verboten gewesen sei. Ich kann diesen Einwand nicht für zwingend halten. Vgl. meine Schrift: Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum 30 1. — Über die Art des Almosensammelns vgl. Pea VIII 7; Pesachim X 1. Schürer II 440 f.

5) Beachte indessen das παρ' ἑαυτῷ I Kor. 16 2.

So werden diese drei Forderungen, Gebet, Fasten [1]) und Almosen gleichsam die Grundpfeiler der jüdischen Religion, sie prägen der kirchlichen Frömmigkeit des Judentums den Charakter auf. Schon Tobit 12 8 finden wir die drei Dinge nebeneinander: *ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης.*[2]) In der Polemik Jesu gegen den Pharisäismus Mt. 6 1—18 werden wieder diese drei Kardinalpunkte pharisäischer Frömmigkeit nebeneinander behandelt. Sie gehören in der Tat eng zusammen.

Das letzte und nicht unbedeutendste Mittel der jüdischen Kirche mit welchem sie die Massen in die Hand bekam, war der religiöse Jugendunterricht. Leider wissen wir recht wenig davon, wie weit schon in unsrer Periode der Jugendunterricht organisiert war.[3]) Doch finden wir im Talmud, Baba Batra 21 a (Wünsche II 2, 155) eine recht zuverlässig aussehende Überlieferung, die auf den Redaktor der Mischna R. Jehuda ha-Nasi (2. Jahrh.) zurückgeführt wird. Danach soll Josua ben Gamla das Schulwesen des Judentums geregelt haben. Er soll angeordnet haben, dass man in jeder Provinz und in jeder Stadt Knabenlehrer anstelle, um die Kinder im Alter von 6 oder 7 Jahren zu ihnen zu bringen. Auch vorher sollen danach schon Schulen existiert haben, doch habe der bestimmte Schulzwang gefehlt. Der hier genannte Josua ben Gamla kann kaum ein andrer als Jesus ben Gamliel, der Hohepriester der Jahre ca. 63—65, gewesen sein (Schürer II 424). Wir dürfen danach annehmen, dass wenigstens in Jerusalem, Judäa und den Städten schon in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts das Schulwesen einigermassen geregelt war.

Und dieser Jugendunterricht war ein streng religiöser. Das Lesen lernt der jüdische Knabe an der Bibel. „Die Bibel wird zur Fibel." Die Elementarschule heisst das Haus „des" Buches (בֵּית הַסֵּפֶר). An der Kenntnis des Bibelbuches scheiden sich nun Gebildete und Ungebildete. Wer diese Schule nicht durchgemacht hat, ist Amhaarez. Neben dem Lesen der Schrift lernt der jüdische Knabe vor allem die Gebete. Nach Berachoth III 3 waren Frauen, Sklaven und Kinder

1) Neben dem Fasten könnte man übrigens auch das Wachen nennen. Vgl. II Kor. 11 27.

2) Cod. B. A.; ℵ vet. lat. korrigieren sichtlich.

3) Die Nachricht, dass Simon ben Schetach die Schulen eingerichtet und organisiert habe, ist gänzlich unsicher überliefert. Kethuboth VIII 11, 32 c. Schürer II 423.

verpflichtet „zur Tephilla (Schmone Esre), zur Mesusa und zum Tischgebet".[1])

Besonders wird so die Bibel auch für den Nicht-Schriftgelehrten ein Begleiter im täglichen Leben. Auch Privatleute scheinen vielfach die Gesetzesrollen besessen zu haben.[2]) Von Jochanan ben Zakkai wird berichtet, dass er nie vier Ellen ohne Thora und Tephillin gegangen sei. Sukka 28 a. Wünsche I 391. „Dem Erstarken dieser auf das Innenleben gerichteten Heiligungsbestrebungen, sowohl der Verwendung der Bibel als Privaterbauungsbuch (II. Tim. 3 15), als der Ausbildung einer den ganzen Tag durchziehenden Privatliturgie, kommt religionsgeschichtliche Bedeutung zu". Schlatter 12 f.

So erzog die Synagoge die ihr anvertrauten Glieder zur Frömmigkeit. Sie umgibt das Leben der Laien mit Religion von frühester Kindheit an. Es war nicht übertrieben, wenn Philo sagt: „Sie werden beinahe von den Windeln an von Eltern, Erziehern und Lehrern noch viel eher als in dem heiligen Gesetz und den ungeschriebenen Sitten gelehrt, einen Vater und Schöpfer der Welt, Gott zu glauben". Leg. ad Cajum 16. M. II 562 (vgl. 31. M. II 577: „Und in dieser Lehre von Jugend an erzogen, tragen wir in unserer Seele die heiligen Bilder des Verordneten"). Und mit Recht kann Josephus rühmen: „Am meisten Gewicht legen wir auf die Kindererziehung, und das Halten der Gebote und der in diesen überlieferten Frömmigkeit achten wir für das Notwendigste im ganzen Leben". Ap. I 60. — „Wen von uns man nach den Gesetzen fragt, er würde sie leichter hersagen, als seinen eignen Namen. Denn da wir sie vom Erwachen des Bewusstseins an erlernen, tragen wir sie in unsern Seelen wie eingraviert." Ap. II 178 (vgl. II 204). — Es lässt sich nicht verkennen: Eine gewaltige Kraft, ein mächtiger Ernst, eine starke Fähigkeit, die Masse zu beherrschen und das alltägliche Leben zu durchdringen, sind in der spätjüdischen Religion vorhanden. Die jüdische Kirche hat eine Atmosphäre von Religion für das Volk geschaffen, der sich nicht leicht jemand entziehen konnte. Sie hat dauernde Formen des religiösen Lebens geprägt, die nicht untergegangen sind.

---

1) Vgl. Schürer II 424—426.

2) I. Mk. 1 56. vgl. Josephus A. XX 115; Jebamoth XVI 7 f. ist die Hinterlassenschaft eines Leviten, der im Wirtshaus starb: Stock, Reisetasche und Gesetzbuch. Vgl. die Reiseausrüstung des Paulus II. Timoth. 4 13.

Kapitel IX. Die Frommen.

Wo immer eine Religion sich zur Kirche entwickelt, da entsteht in ihrem Umkreis eine bald engere, bald weniger geschlossene Gemeinschaft der spezifisch „Frommen", und es entsteht der Gegensatz zwischen Frommen und denen die nicht so fromm sind, den „Kindern der Welt", den Gottlosen. — So durchzieht dieser Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen seit den Zeiten Esras und Nehemias auch die neugegründete jüdische Gemeinde. Fast die ganze Psalmenliteratur ruht ja auf ihm. Da die Datierung der Psalmen stark umstritten ist, so gibt uns das Buch des Siraciden einen noch festeren Boden. Auch Sirach lebt ganz in demselben Gegensatz. Den Kreisen der Frommen stehen bei ihm die Sünder gegenüber. Mitten durch das Volk hindurch errichtet auch er die Scheidewand 12 7 (H.): „Gib dem Guten und halte Dich fern vom Bösen, ehre den Demütigen und gib dem Stolzen nicht". Wo die Sünder urteilen, soll der Fromme nicht sitzen 11 9, beim Erfolg der Sünder soll er sich nicht grämen 11 21. Er soll sich überhaupt nicht mit den Sündern einlassen 12 14. So wenig der Wolf mit dem Lamm Gemeinschaft hat, so wenig der Sünder mit dem Frommen 13 17. Besonders charakteristisch ist es, dass die Sünder auch bei Sirach die Reichen, die Gewalthaber, die Hochmütigen sind. „Ein Greuel ist dem Hochmütigen die Demut, ebenso auch ist der Arme dem Reichen ein Greuel" 13 20.[1]) Dieser Gegensatz tritt natürlich mit dem Beginn der Makkabäerzeit in gewaltiger Verschärfung auf. Vgl. Da. 11 32—35. 12 2—3. 10. I. Makk. 1 11. 10 61. 11 21. Die sämtlichen Stücke des Henochbuches kennen ihn. Die Tiervision symbolisiert den Widerstreit der Parteien in der griechischen Zeit unter dem Bilde der abtrünnigen Schafe und der kleinen Lämmer, die in jener Zeit geboren werden. I. Hen. 90 6 ff. Nach der Wochenvision wird in der siebenten Woche das abtrünnige Geschlecht offenbar, denen die auserwählten Gerechten gegenübertreten. 93 9 f. Besonders vorherrschend ist diese Stimmung in den Paränesen. Hier sind Gottlose und Sünder die Gewalthaber, die Luxustreibenden, die Reichen,

1) Vgl. namentlich den ganzen Abschnitt 11—13. 15 1-10. 19 22. 21 9 f. 41 5. 8. — Reiche und Arme: 31 (34) 8 ff.; vgl. noch Tob. 4 17: „Spende reichlich Brot auf das Grab der Gerechten (ein Residuum der Sitte der Totenopfer), aber für Sünder gib nichts."

während die Frommen die Minorität, die Gedrückten und Armen sind.[1]) Auch in den Bilderreden werden die Gerechten, Heiligen und Auserwählten von den Gottlosen in Israel auf das Strengste geschieden.[2]) — Die Frommen in den Jubiläen und Testamenten müssen sich in ihrer Stellung und Umgebung wohler gefühlt haben. Hier tritt der Gegensatz fast ganz zurück. Dagegen gibt er wieder am Ende der Makkabäerzeit die Grundlage der Stimmung ab: Ps. Sal. 3—5, 12—15. Auch hier sind die Frommen bisweilen die Armen 5_{12}. Besonders lebendig aber spiegeln die ersten Kapitel der Weisheit Salomos, die vielleicht palästinensischen Ursprungs sind, diesen Gegensatz wider. Hier und in den Paränesen sind die Gottlosen zugleich die Leugner, die Frommen die Bekenner der Auferstehung (vgl. III. Mk. 2_{33}. 3_{23}. 6_{11}).[3])

Ist so der Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen alt, so verändert sich doch der Charakter der Frommen in der spät- und nachmakkabäischen Zeit. Denn nun bekommen sie im Volk die Majorität und die Herrschaft. Mochte das Volk von aussen noch so sehr bedrängt sein, im Volke selbst waren die Frommen durchgedrungen, sie hatten seit dem herodianischen Zeitalter im Innern das Heft in Händen. Sie führten das Volk, sie zwangen selbst die Priesteraristokratie in ihren Dienst: „Getan wird von ihnen (den Sadduzäern) sozusagen nichts. Denn so oft sie zu Ämtern gelangen, halten sie sich, wenn auch widerwillig und gezwungen, an das, was die Pharisäer sagen, weil sie andernfalls vom Volk nicht geduldet werden“ Jos. A. XVIII 17.[4]) In dieser Zeit wird das Bündnis zwischen Frömmigkeit und Gelehrsamkeit geschlossen. Die Schriften der Makkabäerzeit, in welchen die Frommen deutlich und sichtlich reden, tragen alle noch echt laienhaften Charakter. So sehr die Frommen z. B. in den Henochbüchern auf ihr Wissen um die Geheimnisse der Welt und des Himmels stolz sind, so sehr ist alles Wissen hier laienhafte, unkontrollierte Phantasterei. Aber eben, wie es scheint seit der herodianischen Zeit, verbündet sich die Frömmigkeit mit der Gelehrsamkeit, mit der Theologie. „Schriftgelehrte und Pharisäer“ gehören von nun an zu-

1) Vgl. I. Henoch $94_{2.6}$ ff. 96_4 ff. 97_4 (Genossen der Sünder = Heiden). 97_8. 99_1 ff. 99_{11} ff. 100_7 f. (vgl. das erste Stück des Henoch 25_4).

2) I. Hen. 38. 45_4 ff. $48_{1.4.7}$, namentlich 50_{2-5}. 62_{11}. 70_3.

3) Vgl. noch Jub. 15_{33}. IV. Es. 7_{23} f. 8_{56} ff. 9_9 ff.; II. Bar. 41_3; Apoc. Abrahams 31. Vgl. Volz, jüd. Eschatologie 76 f.

4) Ein Beispiel bei Schlatter, Jochanan b. Zakkai 27.

sammen. Fast ganz ausschliesslich rekrutiert sich der Stand der Schriftgelehrten aus den Frommen, und diese wiederum bilden die Leibwache und sind die Trabanten der Schriftgelehrten. — Zu Jesu Zeit sind nun diese Frommen wahrlich nicht mehr die Unterdrückten und Geächteten. Sie sind die Angesehenen, die Geehrten und Herrschenden, ihnen folgt das Volk. Sie schauen mit unendlichem Hochmut auf dieses herab. Sie sind die Gebildeten im Gegensatz zur ungebildeten Masse.

So entstehen in langsamer allmählicher Ausbildung aus den Chasidim der Makkabäerzeit die Peruschim, Pharisäer der herodianischen neutestamentlichen und nachneutestamentlichen Zeit. In ihnen vollendet sich die Erscheinung der kirchlichen, herrschenden Frömmigkeit.

Den Charakter dieser pharisäischen Frömmigkeit im einzelnen zu schildern, ist nicht erforderlich. Er ist mit allem bisher Gesagten bereits dargestellt. Die Frommen, die Pharisäer sind eben die Träger der neuen, vom nationalen Leben sich lösenden, vom Tempel der Synagoge sich zuwendenden, gesetzlichen, exklusiven Frömmigkeit. In ihren Namen: Peruschim, die Separatisten (Pietisten), Chaberim (Genossen, Gemeinschaftsleute) kommt der Grundcharakter ihrer Frömmigkeit zum Ausdruck. Sie sind — das ist zu beachten — die Träger der Fortentwicklung der jüdischen Religion in dieser späten Zeit. So sehr und so bald die Frömmigkeit unter ihren Händen erstarrte: ursprünglich waren sie Fortschrittler, in ihrer Mitte entstanden die neuen Gedanken der spätjüdischen Religion, sie hatten im Kampf mit den berufenen Vertretern der Religion das Recht der Laien, die Demokratie vertreten. Als sie die Herrschaft errungen hatten, wurden sie allerdings sehr schnell die Konservativen, die Träger einer erstarrten Frömmigkeit, eine neue Aristokratie, die sich an Stelle der alten, verdrängten setzte.

Ihr Wesen wird durch den doppelten Gegensatz gegen die Sadduzäer und den Amhaarez klargestellt. Die Sadduzäer[1]) sind die

1) Der Name der Sadduzäer ist noch immer ein Rätsel. Das Wahrscheinlichste bleibt es, den Namen (צְדוּקִים) von dem alten Priestergeschlecht der Zadokiden abzuleiten (Zadok, Oberpriester unter Salomo I. Kö. 2 35, Nachkomme Eleazars nach I. Chron. 5 30 ff.). Bereits die Chronik scheint entgegen andern Stellen die 22 (24) Priesterklassen von Zadok abzuleiten I 12 28. Das Haus Zadoks wird am Schluss des Sirachbuches (nach H.) zum Lobpreis Gottes aufgefordert 51 12. Unwahrscheinlich ist die Ableitung der Sadduzäer von einem Schulhaupt Zadok, Schüler des Antigonus von

älteren Gegner des Pharisäismus. Sie sind die Träger der alten kultischen, an den Tempel gebundenen Frömmigkeit, die alte Priesteraristokratie. Das Zentrum dieser Kreise bilden die vornehmen Priestergeschlechter, in deren Händen die Leitung des Tempelkultus sich befand. In der syrischen Zeit hatten sie sich allerdings arg diskreditiert. Allein es war ein Priestergeschlecht, die Makkabäer aus dem Hause Jojarib, welches Religion, Ehre und Freiheit Israels rettete. Aus ihm ging das neue Hohe-Priestergeschlecht hervor, um dieses sammelte sich von neuem eine fast so sehr wie früher verweltlichte Priesteraristokratie. Diese hatte in der Blütezeit der Makkabäer das Heft wieder in Händen, die Frommen waren wieder die Unterdrückten. Mit diesen Fanatikern war eben keine Politik zu machen, die Makkabäer — sie mochten wollen oder nicht — wurden der alten Aristokratie in die Arme getrieben. Als die Makkabäerherrschaft stürzte, ging die Priesteraristokratie nicht zu Grunde. Unter Hyrkan II. und dann wieder in der nachherodianischen Zeit bekamen sie einen Teil der Regierungsgewalt in die Hände. Im Synedrium hatte ihre Partei den ausschlaggebenden Einfluss, an der Spitze des Synedriums stand der Hohepriester. Seit dem Willkürregiment des Herodes blieb die hohepriesterliche Würde nicht mehr erblich bei einer Familie.[1]) Infolgedessen gingen jetzt aus einer Reihe von Priestergeschlechtern Träger der höchsten Würde empor, die auch nach ihrer Absetzung Sitz und Stimme im Synedrium erhielten. So gliederte sich die Priesterschaft in einen höheren[2]) und niederen Adel. In dieser Verfassung finden wir sie im neutestamentlichen Zeitalter. Auf allen Seiten beschränkt, nach aussen von der römischen Regierung, nach innen durch den persönlich moralischen Einfluss, den das vorwiegend pharisäische Schriftgelehrtentum auf das Volk ausübte, blieb dieser sadduzäische Priesteradel mit seinem ganzen Heere von niederen Priestern, Kultbeamten (Leviten, Sängern, Torhütern, Tempelsklaven etc.) doch in einer nicht unbeträchtlichen Machtstellung im Volke. Freilich hörte diese und damit der alte Antagonismus zwischen Pharisäismus und Sadduzäismus mit der Zerstörung des Tempels auf.

Socho (Aboth R. Nathans c. 5), weil sie schon die falsche Vorstellung der Sadduzäer als einer Sekte voraussetzt. Schürer III 408 f.

1) Vgl. die Liste der Hohenpriester. Schürer II 216 f.

2) Besonders hervorragende hohepriesterliche Familien sind die des Phiabi, Boethos, Hannas (Ananos), Kamith (Kantheras). Aus ihnen gingen zwei Drittel sämtlicher Hohenpriester von Herodes bis zur Zerstörung (im ganzen 28) hervor.

Der Gegensatz zwischen Pharisäismus und Sadduzäismus ist in den Abschnitten über die Frömmigkeit des Kultus und des Gesetzes bereits genügend beleuchtet. Es ist der Kampf zwischen der alten Aristokratie und einer neuen aus dem Volk aufsteigenden führenden Schicht, der hier gekämpft wird. Dabei waren die Sadduzäer die Konservativen, die Vertreter der alten Frömmigkeit in jeder Richtung. Dass sie Gegner der Weiterbildung des Gesetzes und der παράδοσις der Schriftgelehrten waren, versteht sich von selbst. Aber auch andre Weiterbildungen israelitischer Frömmigkeit, deren Träger Schriftgelehrtentum und Pharisäismus waren, machten sie nicht mit. Sie entschlossen sich nicht, den Glauben an die Totenerweckung und an ein Gericht jenseits des Todes (s. u.) in ihre Religion aufzunehmen, sie lehnten den Glauben an Mittelwesen zwischen Gott und Menschen und die ganzen hieran sich anschliessenden phantastischen Spekulationen ab, sie werden auch mitleidig gelächelt haben über die bizarren apokalyptischen Phantasien ihrer Gegner. Sie liebten keine Exaltation in der Religion und werden die ganze aufgeregte pharisäische Frömmigkeit, das Schwanken zwischen tiefstem Sündenelend und hochmütiger Selbstgerechtigkeit, das Klagen um die Tiefe der menschlichen Sünde, das Anschreien der göttlichen Gnade, die Betonung der Reue und Busse nicht mitgemacht haben. Josephus schildert sie deshalb als philosophische Vertreter der Freiheit des menschlichen Willens. Sie waren die Vertreter des Herkommens und der herkömmlichen Frömmigkeit. Freilich war ihre Religion auch nicht viel mehr als Herkommen und Tradition und vertrug sich gut mit einer reichlichen Dosis von Weltlichkeit.

Genauere Nachrichten über die Bildung, Geschichte und Art der pharisäischen und der sadduzäischen Kreise fehlen fast ganz. — Josephus A. XIII 288—298 führt den Ursprung der Parteien auf die Zeit des Makkabäers Hyrkan I. zurück. In der späteren Zeit seiner Regierung soll sich dieser mit den Frommen seiner Zeit überworfen haben. Was Jos. von diesen Vorgängen berichtet, trägt bereits anekdotenhaften Charakter. Unter Alexander Jannaeus standen die Pharisäer in blutiger Opposition gegen ihren Fürsten A. XIII 372 ff. Unter dessen Nachfolgerin Alexandra bekamen sie das Heft in die Hände XIII 408 ff. Sie waren die Parteigänger Hyrkans (II.) gegen Aristobul. Mit Herodes wussten sie sich einigermassen zu stellen. Dessen Gegner waren die Aristokraten, die „sadduzäischen" Adelsfamilien. Die Regierungszeit des Herodes war recht eigentlich die Zeit der Erstarrung und Ausbildung des Pharisäismus. Aus dieser Zeit besitzen wir auch den ersten zeitgenössischen Bericht über den Pharisäismus. Denn die Stelle A XVII 41 f. mit ihrem missgünstigen Urteil über den Pharisäismus scheint Josephus wörtlich dem Hofhistoriographen des Herodes, Nikolaus von Da-

maskus, entlehnt zu haben. Nach dem Bericht waren die Pharisäer zu Herodes Zeiten etwa 6000 an der Zahl, also noch eine verhältnismässig kleine Partei und noch so eng abgeschlossen und in sich zusammengeschlossen, dass man sie zählen konnte. Die Berichte des Josephus über Pharisäer und Sadduzäer sind leider kaum brauchbar; sie sind sehr kurz, und leider befolgt Josephus die Manier, die jüdischen Parteien als Philosophen-Schulen hinzustellen. Die Hauptberichte finden sich B. II 162 ff. Ant. XIII 171 ff. (288 ff.) XVIII 11 ff. Am besten illustrieren die Evangelien den Gegensatz der Pharisäer und der Sadduzäer. Aus den dürftigen Notizen, welche Mischna und Talmud über den Gegensatz von Pharisäismus und Sadduzäismus erhalten haben, ist wenig zu lernen. (Zusammenstellung der Mischnacitate Schürer II 384 f. — Vgl. überhaupt Wellhausen, die Pharisäer und Sadduzäer. Greifswald 1874; den Abschnitt bei Schürer II § 26. Sieffert, Art. Pharisäer und Sadduzäer R. E. XV 264—292.)

Vielleicht schon in der herodianischen und in der neutestamentlichen Zeit bildete sich ein neuer Gegensatz heraus. Nachdem der Pharisäismus die Herrschaft erkämpft und den Einfluss des Priesteradels gänzlich zurückgedrängt hatte, nahm er die Allüren der herrschenden Partei an. Alles was nicht zu ihm gehörte, wurde nicht mehr als voll angesehen. Der Gegensatz zwischen Chaber (חָבֵר Genosse) und Amhaarez (עַם הָאָרֶץ) beginnt sich herauszubilden.

Es ist schon oben hervorgehoben, wie sehr bei diesem Gegensatz das Moment der Bildung mitspricht. Frömmigkeit ist Bildung. Wer fromm sein wollte, musste Thora lesen können. Die Pharisäer sind die Gebildeten, Amhaarez ist die Masse der Ungebildeten. Dem Amhaarez entsprechen etwa die νήπιοι des Neuen Testaments Mt. 11 25. (21 15 f.) Lk. 10 21. Von Amhaarez gilt Jo. 7 49: „Dieser Haufe, welcher das Gesetz nicht kennt, sei verflucht". Vielleicht gehören auch „die Kleinen", deren sich Jesus nach den Evangelien so energisch annimmt, hierher Mt. 10 42. 18 (6). 10. 14. (vgl. Mk. 9 42. Lk. 17 2). Jedenfalls aber entspricht dem Gegensatz zwischen Pharisäern und Amhaarez der in unsern Evangelien überall hervortretende Gegensatz der Frommen gegen die Sünder und Zöllner. Die Sünder entsprechen wohl genau dem Amhaarez, die Zöllner sind eine bestimmte Gruppe der Sünder, die bereits durch ihr Gewerbe in einem engeren und unlöslichen Verhältnis zum heidnischen Wesen standen.[1]) In der

1) Baba Kamma X 1 wird verboten, bei einem Steuereinnehmer Geld zu wechseln, oder Almosen von ihm zu nehmen. Vgl. Bechoroth 31 a: „Die Rabbinen haben gelehrt: . . . Wenn ein Genosse Steuereinnehmer geworden ist, so stösst man ihn aus der Genossenschaft der Gelehrten aus" (Wünsche II 4, 67).

ersten Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, in der die Schriftgelehrten und Pharisäer alles daransetzten, das Judentum zu reorganisieren, scheint der Gegensatz zwischen Chaber und Amhaarez eine besondre Schärfe angenommen zu haben. Der Verkehr zwischen beiden wird in schärfster Weise beschränkt und mit Vorsichtsmassregeln umgeben, wie der Verkehr der Juden mit den Heiden (vgl. die Zeugnisse der Mischna bei Schürer II 387 f.). Die stärksten Zeugnisse bietet für die erste Zeit der Rabbinenherrschaft in Jabne (um 100) die Talmudstelle Pesachim 49 b. Wünsche I 216 f. Ein R. Eleazar (Schüler des Jochanan ben Zakkai?) verbietet hier jeden Umgang mit dem Amhaarez; er urteilt, dass der Hass des Amhaarez grösser als der Hass der Völker der Welt gegen Israel sei. Ein Wort R. Akibas aus der Zeit, in der er zum Amhaarez gehörte, soll gelautet haben: „Hätte ich doch einen Gelehrten, ich wollte ihn wie ein Esel beissen.“ [1]) Die Heirat zwischen Chaber und Amhaarez gilt für ein grosses Unglück. Jehuda ben Ilai tradiert das Gebet: „Ich danke Dir Gott, dass Du mich nicht als Heiden ... als Weib ... als Unwissenden ... erschaffen hast“ Tos. Berach, VII (VI) 18. Zum gemeinsamen Tischgebet, das drei israelitische Männer, wenn sie gemeinsam gegessen, zu verrichten haben, wollten die Rabbiner eher einen Samaritaner als einen aus dem gemeinen Volke mitrechnen. Berach 47 a. Goldschmidt I 169.[2])

So kommt im Pharisäismus die spezifische Frömmigkeit der jüdischen Kirche in ihren Vorzügen, aber auch in ihren Mängeln klar zum Vorschein. Über die berufenen Träger der Religion, die Kultbeamten, Priester und Theologen hinaus erweitert sich der Kreis derer, die in bewusster und reflektierter Weise die Frömmigkeit zu ihrer Lebensaufgabe machen. Es war bei allem Unverstand viel ernstes Streben in diesen Kreisen, bei vielfach überwucherndem Scheinwesen doch auch viel Wahrheit, bei aller Veräusserlichung doch ein nicht erstorbenes Bewusstsein davon, dass es

1) Derartige burleske, übertriebene Äusserungen sind natürlich nicht ganz ernst zu nehmen. Aber sie illustrieren dennoch das ungesunde Verhältnis zwischen Volksgenossen, vgl. meine Schrift, Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum 23 f.

2) In diesem Zusammenhang werden auch verschiedene Definitionen des Amhaarez mitgeteilt; R. Eliezar: „Wer morgens und abends das Schma nicht liest“; R. Josua: „Wer keine Tephillin anlegt“; Ben Asai: „Wer keine Zizith an seinem Gewande trägt“. R. Jonathan ben Joseph: „Wer Kinder hat und sie nicht zum Studium der Thora erzieht“ u. s. w. (Goldschm. I 170).

sich um Lebensfraagen in der Frömmigkeit handle (Mk. 10 17 ff.). Aber auch die Kehrseite ist vorhanden: Die selbstzufriedene Sicherheit, die keine Fragen und Probleme mehr kennt, die engherzige Abgeschlossenheit, die in unverwüstlichem Hochmut keine andere Art als die eigene gelten lässt, das Wertlegen auf Aussendinge, Gewohnheit, Herkommen und so vieles, das mit der Religion nichts mehr zu tun hat, das Aburteilen und Richten, das Belauern und Aufpassen, das Übersehen der eignen Schwäche, die Genialität in der Hervorkehrung der Schwächen anderer, die gänzliche Unfähigkeit, Zeit und Welt ringsumher zu verstehen. Wenn Jesus so häufig gegen das Richten der Frommen polemisiert und gegenüber der religiösen Unbarmherzigkeit nichts so sehr betont hat, als die Pflicht der Barmherzigkeit und das Vergeben, so traf er mit alledem den Zentralfehler der jüdischen Frömmigkeit.[1])

Die Frömmigkeit unserer Zeit erschuf endlich noch einen Typus von besonders verherrlichten und geehrten Frommen, man könnte sagen von Frommen erster Klasse. Das sind die Märtyrer, die um ihres Glaubens willen Verfolgung und Leid erduldet haben, ja in den Tod gegangen sind. Seit der Makkabäerzeit sind sie die Führer und Heroen der Religion und des Glaubens. Die Märtyrer werden bereits Daniel 11 33. 12 3 gepriesen. Das Blut der Gerechten steigt zu Gott im Himmel empor und beschleunigt seine Rache I. Hen. 47 2, vgl. Apok. 6 9 ff. — Die Legende von den Märtyrern der Makkabäerzeit war weit verbreitet und geschätzt. Der Verfasser des II. Makkabäerbuches hat sie in sein Werk verwoben, der des vierten Makkabäerbuches aus ihr einen philosophischen Essai gemacht. In unsrer Zeit entstanden die Prophetenmartyrien. In der Ascensio Jesaiae ist der erste Teil, das Martyrium des Propheten, sicher jüdischen Ursprungs. Das Martyrium des Jeremias ist uns im „Rest der Worte Baruchs" allerdings nur in christlicher Bearbeitung erhalten. Abel wird der erste Märtyrer und gelangt als Prototyp aller Märtyrer zu hohen Ehren.[2]) Die Legende erzählt gerne von den Leiden und Verfolgungen, denen

1) An diesem Urteil kann nicht irre machen, dass auch einmal von Hillel ein Spruch überliefert wird: „Richte Deinen Nächsten nicht, bis Du in seine Lage gekommen". P. Aboth II 4. So ein einzelnes Wort verhallte machtlos, so lange man sich nicht entschloss, mit dem ganzen System dieser Frömmigkeit aufzuräumen.

2) Testamentum Abrahams, Rec A. c. 13. ed. James, Texts a. Studies II 2. Cambridge 1892. S. 91 f. Vgl. Hebr. 12 24 (11 4).

Abraham wegen seines Bekenntnisses zum Monotheismus ausgesetzt war. Die drei Männer im Ofen werden beliebte Gestalten der Tradition (s. die Zusätze zu Daniel). Es scheint als wenn zu Jesu Zeit sich bereits ein förmlicher Kultus an den Gräbern der Propheten, die man sämtlich für Märtyrer zu halten geneigt war, ausgebildet hat. Mt. 23 29 vgl. Lk. 11 50 f. Mt. 23 34 f. Die Apokalypse Johannes konnte die Verherrlichung des Martyriums und die Märtyrerstimmung vom Judentum übernehmen. 6 9—11. 7 9—17. 20 4—6 u. ö. Neben der gerade entgegengesetzten Stimmung, wie sie sich in Esther, Judith und III. Makkabäerbuch äussert, findet sich doch auch im Judentum der Gedanke des Überwindens im Unterliegen, des Sieges über Tod und Grab hinaus. Ja dass sie diesen Gedanken vom Wert des Martyriums lebendig gemacht, ist geradezu eine Ruhmestat spätjüdischer Frömmigkeit. Sie hat hier zum erstenmal Töne angeschlagen, die dann die christliche Religion, auch sie der Erbe des Judentums, in mächtigen Melodien hat erbrausen lassen. (Über die sühnende Bedeutung des Martyriums s. Kap. X.)

Kapitel X. Bekenntnis, Dogma und Glaube. — Die Synagoge als Heilsanstalt.

So lange die Religion die Grenzen der Nation nicht überschreitet, kennt sie kein Bekenntnis und kein Dogma. Die Religion ist Sitte und nationaler Brauch, sie ist im Boden gewachsen und wurzelt darin, sie bedarf der Reflexion und der theoretischen Zusammenfassung nicht. Wo immer die Religion sich vom nationalen Leben ablöst und ihm gegenüber verselbständigt, da tritt auch das Streben in ihr hervor, die Summe der in ihr herrschenden Anschauungen in kürzeren oder längeren Formeln eines Bekenntnisses zusammenzufassen und die Zustimmung zu diesen Formeln als unerlässliche Vorbedingungen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zu fordern. Indem sich dann weiter die Theologie des Bekenntnisses bemächtigt, es zusammenhängend bearbeitet und mit Hülfe von Gedanken, die man der allgemeinen Bildung der Zeit entlehnt, zur Weltanschauung erweitert, entsteht das Dogma.

Die jüdische Religion ist hier bei den allerersten Anfängen der Entwicklung stehen geblieben. Ja auf den ersten Blick sehen wir selbst diese Anfänge kaum, so schwach

sind sie entwickelt. — Dennoch sind gewisse Ansätze zum Bekenntnis vorhanden. Das Schma, das jeder Israelit am Abend und Morgen zu sprechen hat (s. o. S. 203) ist gewissermassen ein Bekenntnis. Es beginnt mit Deut. 6_{4} ff.: „Höre Israel! Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein. Und Du sollst Jahwe Deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Deiner Kraft".[1]) In diesem Bekenntnis ist in der Tat die Summe der jüdischen Religion enthalten.

Wir verstehen von hier aus auch die Vorschrift Berachoth III 3, dass Frauen, Sklaven und Kinder nicht verpflichtet sind, das Schma zu rezitieren. Nur der erwachsene freie Mann bekennt sich zu Jahwe. Dass man in dem Schma ferner wirklich ein Bekenntnis sah, zeigen die Zusätze, welche es wahrscheinlich schon in frühester Zeit erhielt. Dem Schma des Morgengebets gingen nämlich ausser der Aufforderungsformel (Bar'chu) später zwei Benediktionen voraus, eine Benediktion folgte. Die Responsion auf die Bar'chu-Formel lautete: „Gepriesen sei der Ewige immer und ewig". מִן הָעוֹלָם Nach Berachoth IX 5 soll man hier gegenüber den die Unsterblichkeit leugnenden Sadduzäern noch ein וְעַד עוֹלָם hinzugefügt haben. Deutlicher noch spricht der Charakter der ersten Benediktion: „Gepriesen sei der Ewige unser Gott, der Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsternis, der Frieden macht und alles erschaffen hat" (Jes. 45_{7}). Hier erfolgt die Abweisung des Dualismus. In früher Zeit scheint man also das Schma bereits benutzt zu haben, um das Bekenntnis und die Religion des Judentums nach allen Seiten abzugrenzen. Hamburger, R.E. Art. Morgengebet.

Aber bei diesen allerersten Ansätzen ist es auch geblieben. Die Ursache, weshalb das Judentum hier so wenig entwicklungsfähig war, liegt auf der Hand. Das Judentum ist seinem Charakter nach vorwiegend eine Religion der Praxis und des Handelns. Alle Reflexion über den Glauben tritt vor der einfachen Praxis zurück. Religion ist Unterwerfung des Willens unter Gott, ist Gehorsamsleistung. Gott und Gesetz sind so durchaus Korrelatbegriffe, dass für Bekenntnis und Glaube in diesem geschlossenen Ring kaum noch ein Platz bleibt. Ps. 119_{66} fasst die Stellung des gesetzlich Frommen bereits dahin zusammen, dass er auf die Gebote Gottes

1) Die Rezitation des Schma wird deshalb in der rabbinischen Theologie als ein Aufsichnehmen der Herrschaft Gottes bezeichnet. Rabban Gamaliel II. nach Berachoth II 5. Nach R. Josua ben Korcha (um 150 p. Ch.) ist Dt. 6_{4-8} vor 11_{13-21} zu rezitieren, weil man „das Joch der göttlichen Herrschaft" vor dem „Joch der Gebote" auf sich nehmen müsse (Berach. II 2). R. Jochanan nach Berachoth 14b: „Wer das Joch der Gottesherrschaft auf sich nehmen will, der reinige sich, wasche die Hände, lege Tephillin an und lese das Schma und bete" (Wünsche I 33).

vertraut.[1]) Wir dürfen sagen: Der spätjüdische Glaube ist Vertrauen auf die Gebote, Vertrauen, dass der am besten im Leben fährt, der die Gebote hält, und ernster Entschluss, diese Gebote zu halten. Ebenso redet Sirach davon, dass der Verständige dem Gesetze glaubt (ἐνπιστεύσει νόμῳ 33 [36]$_{3}$ [vgl. 15$_{15}$]). Die Gottlosen sind diejenigen, die die Gebote des Höchsten vergessen haben Sir. 41$_{8}$. Die Gottlosigkeit besteht nach IV. Esra 7$_{23}$ f. darin, dass die Menschen behaupten, der Höchste sei nicht, und dass sie sein Gesetz verachten. „Seinen Geboten glaubten sie nicht, seine Werke vollbrachten sie nicht".[2]) Dagegen gerecht ist Esra, weil „Du das Eigene verlassen, Dich dem Meinigen gewidmet und nach meinem Gesetz geforscht hast".[3]) IV. Esra 13$_{54}$. Vgl. 8$_{29}$ f. II. Bar. 44$_{14}$. 46$_{5}$. Die Frommen vertrauen auf Gott: „da Dein Gesetz ja bei uns ist". 48$_{22}$. vgl. 51$_{7}$ (das Gesetz ihre Hoffnung) und 85$_{3}$. Besonders charakteristisch ist 54$_{4}$ „Die sich im Glauben Dir und Deinem Gesetz unterworfen haben". Genug, das religiöse Interesse Israels war so wesentlich auf das Gesetz und die Praxis konzentriert, es hatte in diesem Gesetz ein so starkes Band seiner Einheit und Fundament seiner Sicherheit, dass das Bedürfnis einer bekenntnismässigen oder dogmatischen Festlegung des Glaubens sich kaum regte.

Anders gestaltet sich die Entwicklung im Diasporajudentum. Hier tritt die israelitische Verkündigung von Gott in erster Linie in Gegensatz zum heidnischen Polytheismus. Hier wird das Judentum sich der Besonderheit seiner Religion mehr bewusst. Man erkennt, dass nicht erst die Unterwerfung unter den im Gesetz zum Ausdruck kommenden Willen Gottes, sondern schon das Bekenntnis zu dem einen Gott, dem Allmächtigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, eine Tat und ein Vorzug der Frommen ist. In der an die Hellenen gerichteten Busspredigt Sib. III 732 f. heisst es bereits: „Du, unglückliches Hellas, höre auf hoffärtig zu sein; flehe an den grossherzigen Unsterblichen". Die Ausführungen des Prooemiums, das später zur ältesten jüdischen Sibylle hinzugekommen ist, haben einen ganz bekenntnismässigen Klang: „Ein Gott ist es, der allein herrscht, übergross, ungeworden, allmächtig, unsichtbar, selbst allein alles sehend, während er selbst nicht gesehen wird" (V. 7—8), „Ihn

1) בְּמִצְוֹתֶיךָ וְהֶאֱמַנְתִּי vgl. Da. 6$_{24}$.

2) IV. Esra 7$_{49}$. 8$_{56-58}$. 9$_{10-11}$, III. Mk. 7$_{10}$.

3) IV. Esra 8$_{29}$ „die das Gesetz lauter gelehrt ..." 8$_{30}$, „die allezeit Deiner Herrlichkeit vertraut haben."

selbst verehrt, den allein Seienden, den Lenker der Welt, der allein in Ewigkeit und von Ewigkeit ist" V. 15 f. Ähnlich lautet das Bekenntnis des falschen Orpheus in dem gefälschten orphischen Citat, das bereits Aristobul citiert, und das vielleicht der gefälschten Versammlung des Hecatäus (s. o. S. 28 f.) angehört. Das Diasporajudentum weiss sich mitten in dem umgebenden Heidentum als den Träger der Lehre von dem einen Gott und der Schöpfung der Welt durch ihn.

Der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt, bleibt aber schon in dieser Periode nicht das einzige Dogma des Judentums. Denselben Wert und die Bedeutung eines Dogmas gewinnt auch der Gedanke von einer Vergeltung im Jenseits. Bereits in den Paränesen des Henochbuches ist dieser Vergeltungsglaube das Schibboleth der Frommen geworden. Die Gottlosen bekommen ein neues Merkmal, sie werden nun die Leugner der Vergeltung nach dem Tode, die Leugner des Gerichts und infolgedessen Frevler und Vertreter einer epikuräischen Diesseitigkeit. In den ersten Kapiteln der Sapientia Salomos, die vielleicht mit einer direkten Tendenz gegen den Prediger geschrieben sind, bildet der Gerichtsgedanke das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Frommen und Gottlosen.

Und die Frommen haben in ihrem Kampf vollständig gesiegt.[1]) In der spätjüdischen Literatur seit Daniel gibt es mit Ausnahme des Koheleth keine einzige Schrift, welche den Gedanken einer Vergeltung nach dem Tode in beiden Formen (der Auferstehung und des Weiterlebens nach dem Tode) direkt leugnete. In der Sammlung von gefälschten griechischen Versen (s. o. S. 24 f.) werden von den griechischen Dichtern, die man reden liess, neben dem monotheistischen Gedanken in erster Linie der Glaube an den Weltuntergang und ein Gericht nach dem Tode vorgetragen. Nach Josephus ist der Vergeltungsgedanke das entscheidende Merkmal der pharisäischen Philosophie B. II 163. A. XVIII 14. Dagegen sind die Sadduzäer Leugner der Auferstehung. Sie gelten aber eben deshalb gerade auch als Ungläubige Jos. B. II 165. Das Evangelium und das Christentum übernahmen den jenseitigen Vergeltungsgedanken vom Judentum als ein ganz gefestetes Dogma. Die Sadduzäer sind auch hier von vornherein die Ungläubigen (Mk. 12 18—27 u. Par.). Der Verfasser der Apg., der bestrebt ist, dem Christentum jeden Schein eines revolutio-

1) Vgl. hierzu den Abschnitt IV Kap. XIV.

nären Charakters zu nehmen und die Apostel als die eigentlich rechtgläubigen Juden hinzustellen, betont mit Absicht ihren Gegensatz gegen die ungläubigen Sadduzäer 4_1 f. 23_{6-8}. Der jüdische Glaube ist Glaube an das zukünftige Gericht II. Bar. 57_2. Ein Beweis, wie fundamental der Auferstehungsglaube, resp. der Vergeltungsgedanke für das Judentum war, ist, dass man schon im neutestamentlichen Zeitalter mit den Versuchen einer Ableitung desselben aus der Schrift begann. Wie man dabei verfuhr, zeigt das Beispiel Jesu Mk. 12_{26} f. u. Par. s. o. S. 183.

Mit der Entwicklung der Religion zur Kirche, zum Bekenntnis und Dogma hängt weiter zusammen, dass der Begriff Glaube eine zentrale Bedeutung für die Frömmigkeit gewinnt. Tatsächlich vorhanden ist ja der Glaube in jeder lebendigen Religion, ja er ist überall ihr Zentrum. Denn im Keim ist alle lebendige Religion die Erhebung des Herzens zur Gottheit in Liebe, Furcht und Vertrauen. Aber zum Bewusstsein kommt die Bedeutung des Glaubens immer erst da, wo die Loslösung der Religion vom Nationalen und damit die Entwicklung zur Kirche beginnt. Solange jene nicht erfolgt ist, ist der Glaube zu sehr eine Selbstverständlichkeit, etwas im Zusammenhang des ganzen Lebens Gegebenes, als dass seine zentrale Bedeutung zum Bewusstsein käme. Sobald aber die Entwicklung zur Kirche beginnt, sobald innerhalb des Volkes selbst die tiefe Kluft zwischen Gläubigen (Bekennern) und Ungläubigen, Gottlosen und Frommen entsteht, sobald eine Religion die Forderung zu erheben beginnt, dass ihre fundamentalen Forderungen jedermann, nicht nur den Volksangehörigen gelten, und die Völker als „Heiden" (Ungläubige) beurteilt, so wird das Moment des Glaubens in ihr bedeutsam. An der Forderung der glaubensgemässen Zustimmung zu dem formulierten Bekenntnis der Kirche, die zunächst eine sehr oberflächliche sein kann, erwächst allmählich das Verständnis der zentralen Bedeutung des Glaubens in der Religion.

Nach dem bisher Ausgeführten werden wir auch in dieser Richtung nur erste Ansätze im Judentum erwarten dürfen. Aber vorhanden sind diese. Namentlich deutlich sind sie natürlich in der Frömmigkeit des Diasporajudentums. Der Predigt von dem einen wahrhaftigen Gott, von der Nichtigkeit aller Götzen und der Verderblichkeit des heidnischen Wahns entspricht die Forderung des Glaubens und eine Erkenntnis von der Bedeutung des Glaubens und seinem Werte als einer persönlichen Tat. Ganz klar ist diese Erkenntnis, wenn auch das Wort „Glaube" fehlt und eine intellek-

tualistische Auffassung sich vordrängt, bereits in der Sapientia 15 2—3 ausgesprochen: „Denn auch wenn wir sündigen, bleiben wir doch Dein, da wir Deine Macht kennen. Wir wollen aber nicht sündigen, da wir wissen, dass wir zu den Deinen gerechnet werden. Denn Dich kennen ist die vollkommene Gerechtigkeit (τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη) und von Deiner Kraft wissen ist die Wurzel der Unsterblichkeit".[1])

Im vierten Makkabäerbuch wird an der Mutter und den sieben Märtyrerbrüdern in erster Linie — nicht etwa Mut, Tapferkeit, Treue, Geduld — sondern der Glaube gepriesen. Die Mutter spricht hier zu den Knaben: „Gedenket daran, dass Gott es ist, durch den ihr an der Welt teilhabt und euch des Lebens freut. Deshalb seid ihr schuldig, um Gottes Willen jede Mühsal zu erdulden". Als Glaubensgenossen werden dann Abraham (wegen der Opferung Isaaks), Daniel und die drei Männer im Ofen dargestellt. (vgl. zu dieser Aufzählung 1. Mk. 25 1-60. [52. 59. 60]. Hebr. 11.) „Darum auch ihr, die ihr denselben Glauben an Gott habt, seid nicht betrübt. Denn das wäre doch unvernünftig, sich auf die Frömmigkeit zu verstehen und doch unfähig zu sein, den Leiden Widerstand zu leisten". IV. Mk. 16 18-23 (vgl. 15 24. 17 2. II. Mk. 7 28-40). Das Zentrum der Frömmigkeit ist der Glaube, die Erhebung der Sinne und Gedanken zu Gott, dem Schöpfer des Daseins, dem man alles verdankt, um dessentwillen man alles duldet. Das erste — wahrscheinlich ursprünglich jüdische — Mandat des Pastor Hermae lautet: πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, . . . πίστευσον οὖν αὐτῷ, φοβήθητι αὐτόν. Vgl. noch Sibylle III 584 f., III 724. Aristeas § 234.

So ist es nicht überraschend, wenn wir in dieser Umgebung bei Philo eine ausserordentlich fein ausgebildete Psychologie des Glaubens finden. Für ihn ist der Glaube — das Hindurchdringen durch diese sichtbare und greifbare, aber so ungewisse, unzuverlässige und vergängliche Welt zu dem unsichtbaren, ewigen, allein vertrauenswerten Gott, als dem Allergewissensten, — das Fundament aller Frömmigkeit. Er tut überraschend feine Blicke in das Seelenleben des Glaubenden. Seine Ausführungen über den Glauben sind das Schönste, was er geschrieben, und sichern ihm einen ehrenvollen Platz in der Religionsgeschichte. Durch seine Schule und nicht durch die des Paulus ist der Verfasser des Hebräerbriefes hindurchgegangen. Im elften Kapitel des Briefes wirkt philonischer Geist nach.[2]) — Es ist kein Wunder, bei Philo, bei dem die jüdische Religion am

1) Vgl. 3 9: „Die auf ihn trauen, werden die Wahrheit erkennen, und die Gläubigen werden in Liebe bei ihm verbleiben". vgl. 1 3.

2) Vgl. Genaueres u. Abschnitt VII.

meisten von aller nationalen Bedingtheit losgelöst erscheint, erscheint auch der Begriff des Glaubens am reinsten und deutlichsten.

Aber auch im palästinensischen Judentum zeigen sich Ansätze derselben Entwicklung, wenn auch von kümmerlicherer Art.[1]) Eine Rolle spielt der Begriff des Glaubens bereits in den Bilderreden des Henoch. Die Hauptsünde der „Könige und Mächtigen", welche diese Schrift bekämpft, ist ihr Unglaube. 46 7 „Deren Glaube sich Göttern .... zugewandt hat, während sie den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben". Sie bekennen im Gericht: „Wir haben unsern Glauben vor ihm nicht bekannt,[2]) den Namen des Herrn der Geister nicht gerühmt" 63 7 (vgl. 58 5). 60 6. (61 4). 63 5. (80 7). — Sehr bedeutsam ist es auch, dass es bereits gelegentlich des Übertritts eines Proselyten Jud. 14 10 heisst: ἐπίστευσεν τῷ θεῷ σφόδρα καὶ περιετέμετο τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτοῦ. Besonders prägnant tritt der Begriff des Glaubens und seine Bedeutung für die Frömmigkeit in einigen der späteren Schriften unsrer Periode heraus. Namentlich gewinnt er im IV. Esra und II. Baruch eine grosse Bedeutung.

Die Frommen werden in der Zeit der Drangsal bewahrt werden, weil sie „Werke und Glauben an den Allerhöchsten und Allmächtigen" haben 13 23. Sie werden bewahrt werden „durch ihre Werke oder durch den Glauben". 9 7. In dieser merkwürdigen Formel, Werke und Glaube, Werke oder Glaube, kommt das Gefühl für die Bedeutung des Glaubens deutlich zum Ausdruck. Die jüdische Gesetzesfrömmigkeit verhindert zwar den Durchbruch der Erkenntnis der fundamentalen Bedeutung des Glaubens. Aber „der" Glaube tritt doch in der Additionsformel bereits neben „die" Werke oder gilt in der distributiven sogar als Ersatz der Werke. Wir werden somit das Recht haben, auch an den übrigen Stellen des Esrabuches an denen von Glaube und Unglaube die Rede ist (5 1. 6 5. 6 28. 7 34. 83. [114.] 131), den Glauben im prägnanten Sinn zu fassen. Ebenso heisst es nun auch in der Baruchapokalypse: „Der Gläubige trägt den Lohn davon" 54 16. „Du verherrlichst die Gläubigen entsprechend ihrem Glauben" 54 21. Be-

1) Der Untersuchung bieten sich hier besondre Schwierigkeiten, weil es oft sehr schwer zu erkennen ist, ob bei der Erwähnung des Glaubens wesentlich nur das Vertrauen, das den Frommen vom Nichtfrommen unterscheidet (vgl. z. B. Sir. 2 10 f. 4 16. 11 21. 32 [35] 24), oder nur die Treue in Betracht kommt, oder ob wirklich der Glaube als Akt des persönlichen Sichbekennens zu Gott gemeint ist. Der Umstand, dass die meisten Zeugnisse nur in Übersetzungen vorliegen, erhöht die Schwierigkeit. Man wird nach Zusammenhang und Umgebung des Wortes entscheiden müssen. Ja es kommt schliesslich gar nicht auf das Wort, sondern auf die Sache an (s. o. die Stellen aus der Sapientia).

2) Flemming: „Wir haben vor ihm kein Bekenntnis abgelegt."

zeichnend für den jüdischen Begriff des Glaubens ist auch die bereits oben citierte Formel: „Die sich in Glauben Dir und Deinem Gesetz unterworfen haben" 54 5 (vgl. 44 14. 48 46. 51 7. 57 2. 59 2. 10). Es war keineswegs etwas ganz Neues, wenn Paulus das Problem Glaube und Werke behandelte. Das Neue lag in der energischen Entgegensetzung: Glaube und nicht Werke, entweder Glaube oder Werke. Vgl. II. Hen. 48 8: „Die den Herrn nicht Erkennenden .... ein schreckliches Gericht wartet ihrer". 51 2: „Helfet dem Gläubigen in der Trübsal". Wenn es Test. Dan 6 heisst, „dass an dem Tag, an welchem Israel glaubt, das Reich des Feindes ein Ende haben wird", so liegt hier vielleicht christliche Überarbeitung vor. — Belege aus den Targumim: Schlatter, der Glaube S. 49.

Besonders ist zum Schluss hier noch hervorzuheben, wie sehr schon im Judentum die Gestalt Abrahams in dieser Hinsicht bedeutungsvoll und vorbildlich wurde.

Das vierte Makkabäerbuch nennt Abraham als ersten Glaubenszeugen (s. o.) unter Hinweis auf die Opferung Isaaks. Unter Bezugnahme auf dasselbe Ereignis sagt Mattathias (I. Mk. 2 52 vgl. Sir. 44 20): „Wurde nicht A. in der Versuchung treu erfunden und ihm solches als Gerechtigkeit gerechnet?" Auch in den Jubiläen ist A. der „Gläubige". Mastema versucht den Abraham in der Opferung Isaaks, „weil Stimmen im Himmel über A. laut geworden, dass er gläubig sei in allem, was Gott mit ihm rede, und dass er Gott liebe und in aller Bedrängnis gläubig sei" 17 15. Und nach überstandener Versuchung heisst es 19 9: „A. wurde gläubig gefunden und als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln aufgeschrieben". Besonders aber ist für Philo Abraham das Vorbild des Glaubens geworden, an ihm und seinem Leben entwickelt er Wesen und Art des Glaubens. Schon für Philo ist das Wort: Abraham glaubte und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, hochbedeutsam (s. u.). II. Baruch 57 2 wird über Abrahams Zeitalter geurteilt: „Die Werke der Gebote wurden damals vollbracht, und der Glaube an das zukünftige Gericht wurde damals geboren".

In der Genesis gilt es als etwas Selbstverständliches, dass Jahwe der Gott Abrahams ist. Die jüdische Haggada sieht hier ein grosses Verdienst Abrahams. Für sie ist A. der erste „Gläubige", der erste bewusste Monotheist. Sie erzählt ausführlich, wie er zu seinem Glauben gekommen sei. Abraham hat den polytheistischen Irrtum der Völker nicht mitgemacht. Als bei der Sprachverwirrung und der Zerstreuung die übrigen siebzig Völker sich ihre Schutzengel (Götter) wählten, da habe A. sich allein keinen Engel, sondern den allmächtigen Schöpfer zum Schutzherrn erwählt (Hebr. Test. Naphth. 8—10). Die jüdische Haggada weiss auch zu erzählen, wie A. in seiner Jugend sich durch den Götzendienst und die Gestirnverehrung seiner Familie hindurch zum wahren Glauben an den einen Gott hindurchgerungen habe. Den Anfang machen bereits die Jubiläen (11 16 ff. 12 1 ff.). Einen ausführlichen Bericht darüber bietet in ihrem ersten Teil die erst neuerdings zugänglich gemachte Apokalypse A.'s (s. o.). Auch Philo schildert in der Vita Abrahams (vgl. c. 15) den Weg Abrahams von polytheistischer Gestirnverehrung zum monotheistischen Glauben. Vgl. Berachoth 7 b. Wünsche I 20

und Nedarim 32. Wünsche II 1. 204. Als Gegner A.'s tritt in der späteren Sage gewöhnlich die Gestalt Nimrods auf (so bereits H. Test. Naphth. 9 und Bereschith Rabba), des Vertreters des babylonischen Polytheismus, später auch des parsischen Feuerdienstes, der dann geradezu mit Zarathustra identifiziert wird. Vgl. die Zusammenstellung dieser Sagen bei B. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig 1859.

Zum Wesen der Kirche gehört endlich, dass sie ihren Gläubigen bis zu einem gewissen Grade das Heil, die Erreichung des Zieles, nach dem sie streben, durch bestimmte Institutionen verbürgt. Die Kirche will für ihre Angehörigen das bewusst leisten, was die Volksreligion den Angehörigen unbewusst als etwas Selbstverständliches gibt, das feste Gefühl der Zusammengehörigkeit mit der Gottheit, den Besitz des gnädigen Wohlwollens Gottes.

Auch hier ist die Synagoge bei den allerersten Anfängen stehen geblieben. Im allgemeinen verbürgt die jüdische Synagoge den Gläubigen freilich das Heil. Ja die Gewissheit des Heils scheint auf den ersten Blick mühelos und selbstverständlich sicher zu sein. Man sieht leicht, dass in der Synagoge noch die alte nationale Frömmigkeit weiterwirkt, derzufolge es selbstverständlich ist, dass Gott zu seinem Volk und das Volk zu seinem Gott gehört. Die Frommen sind sein auserwähltes Volk, sie sind Kinder Abrahams und haben die Beschneidung, sie sind Träger seines Bundes und haben das Gesetz und den Kultus, ihnen gehört die ganze Heilsgeschichte, ihnen gehören die Väter, die heiligen Frommen und Gerechten der Vergangenheit (Rö. 9 1 ff.). Gott ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und als solcher auch ihren Nachkommen treu und gnädig. Die Verdienste der Väter (II. Bar. 84 10 u. ö.), aller heiligen und gerechten Frommen kommen dem gegenwärtigen Geschlecht zu gut. Dass diese Stimmung in der jüdischen Synagoge weit verbreitet war, zeigt die meisterhafte Charakteristik, die Paulus Rö. 2 1 ff. vom Judentum seiner Zeit gibt.

Aber die jüdische Kirche hat diese Gewissheit und Heilszuversicht nur im allgemeinen. Sie hat keine bestimmten Garantien für den einzelnen, sie hat keine bestimmten Institutionen und Mittel ausgebildet, durch welche sie den einzelnen Gliedern das Heil zueignet, sie besitzt keine Sakramente.

Die Beschneidung ist eine solche Institution nicht. Sie ist als Bundeszeichen unerlässliche Vorbedingung, aber sie gibt dem Beschnittenen keine neue innere Qualität. Und seitdem der Riss zwischen Frommen und Gottlosen sich mitten durch das Volk der Beschneidung hindurchzog und immer grösser wurde, kann die einfache

Tatsache der Beschneidung auch nicht die ausschlaggebende Garantie für das Heil des einzelnen geben. Wenn dieser sich seines Heiles vor Gott vergewissern will, so kann er sich der Beschneidung kaum getrösten.

Der Opferkult hat doch nur eine ganz bestimmte Tragweite und Wirkungskraft. Jochanan ben Zakkai nannte den Altar zwar das Zeichen der Versöhnung und sagte von seinen Steinen, dass sie Versöhnung zwischen Israel und seinem Vater im Himmel bringen.[1]) Aber auch diese Schätzung des Altars bezieht sich auf das Verhältnis der Gesamtheit Israels zu Gott und nicht auf den einzelnen. Die Sünden und Vergehungen des einzelnen sühnt das Opfer doch nur in einem ganz bestimmten Umfang. Im wesentlichen sind es nur rituelle Verfehlungen, Unreinheiten, kleine sittliche Vergehen, die der Kult deckt. Sehr beachtenswert ist es freilich, dass II. Mk. 12 43—45 den Gedanken eines Sühnopfers für die Toten kennt. Etwas grösseren Wert scheint der Ritus des grossen Versöhnungstages im Spätjudentum für den einzelnen Israeliten gehabt zu haben. Mühelos aber verzichtete die Frömmigkeit des Spätjudentums nach der Zerstörung des Tempels auf die Versöhnung des Altars (s. o. S. 130 f.).

Der Besitz des Gesetzes hat ebenfalls für die Gesamtheit Israels eine grosse Bedeutung. „Auf Dich vertrauen wir, da Dein Gesetz ja bei uns ist", betet der Apokalyptiker Baruch (48 22 vgl. Rö. 2 12 ff. 2 17 s. o.). Für den einzelnen — so musste jeder einigermassen ernste Fromme urteilen — kann der Besitz des Gesetzes nur dann einen Wert haben, wenn er das Gesetz erfüllt. So verweist die Synagoge auch hier den einzelnen auf sich selbst und auf die unendliche Anstrengung im Gesetz. Durch tagtägliche Übung im Gesetz soll er sich selbst zum Frommen machen.

Den Gedanken des überschüssigen Verdienstes der Frommen und der sühnenden Kraft ihrer Leiden hat die jüdische Synagoge reichlich ausgebildet. Deuterojesaias mit seiner Idee vom stellvertretenden Leiden des Knechtes Gottes hat hier weitergewirkt. Die Martyrien der Verfolgungszeit unter Antiochus Epiphanes scheinen hier von neuem angeregt zu haben. Der eine der sieben Brüder betet: „Ich flehe, dass bei mir und meinen Brüdern der Zorn des Allmächtigen zur Ruhe komme, der über unser ganzes Geschlecht mit Recht ergangen ist" II. Mk. 7 37 f. „Sei gnädig Deinem Volk, und lass Dir die Strafe genügen, die wir um seinetwillen erdulden.

1) Tosephta Baba K. VII 3. Schlatter 34.

Zur Läuterung lass ihnen mein Blut dienen, und als Ersatz für ihr Leben (Seele) nimm mein Leben (Seele)" IV. Mk. 6 28 (1 11. 9 24. 17 20—22: ἱλαστήριος θάνατος. 18 4). Nach Josephus A. I 231 erwartet Abraham, dass das unschuldige Leiden des geopferten Isaak ihm zu gute kommen werde (vgl. Schabbath 89 b. Wünsche I 154). Auch Jesus fasst seinen Tod als ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mk. 10 45. Mt. 20 28) auf. Jeremias und Baruch müssen sich erst aus Jerusalem entfernen, ehe die Stadt zerstört werden kann. Die Anwesenheit des Gerechten hält die Vernichtung fern (II. Bar. 2 vgl. 85 1). So lange Eleazar von Modein lebte und für das Volk betete, konnte die Festung (Bether), in der Bar-Kochba sich bis zuletzt gegen die Römer hielt, nicht genommen werden (Bacher I² 187). Der Verfasser des IV. Esra betet: „Schaue nicht auf Deines Volkes Sünden, sondern auf die, welche Dir wahrhaft gedient . . . die Deine Bündnisse in Leiden bewahrt . . . die Dein Gesetz lauter gelehrt . . . die allezeit Deiner Herrlichkeit vertraut haben 8 26 ff." [1])

In dem Verdienst der Väter, in dem unschuldigen Leiden der Gerechten besitzt auch die Synagoge ein Kapital guter Werke und eine Gewähr der Heilszuversicht. — Doch tritt immerhin dieser Gedanke nur vereinzelt auf. Er beherrscht keineswegs die Frömmigkeit. Und jener Schatz an guten Werken gehört der Gesamtheit. Die Synagoge leitet den einzelnen nicht an, sich seiner zu getrösten. Sie hat keine Institutionen und Mittel ausgebildet, durch welche den einzelnen aus jenem Schatz überschüssiger Verdienste, sei es in diesem oder jenem Leben, etwas angeeignet werden kann.

Endlich kennt die jüdische Synagoge gute Werke und Entsagungen, die nicht vom Gesetz gefordert werden und über dasselbe hinausliegen (consilia evangelica). Die גְּמִילוּת חֲסָדִים (Almosengeben, Kranke, Gefangene besuchen, Trauernde trösten u. s. w.), das Gebet, Entsagungen wie das Fasten, Büssungen z. B. Geisselungen

1) Auch bei Philo findet sich, de sacrif. Abelis I 120 ff. M. I 187 f., eine längere Ausführung über den Satz: ὅτι πᾶς σοφὸς λύτρον ἐστὶ τοῦ φαύλου (Köberle, Sünde und Gnade 596). Von R. Ismael (Anfang des 2. Jahrh.) wird das Gebet überliefert „Möge ich ihre (des Hauses Israel) Sühne sein". Negaim II 1. Bacher I² 257. Auch Test. Benj. 3 ist der Stellvertretungsgedanke in einem vielleicht ursprünglich jüdischen und nur in leichter Weise christlich bearbeiteten Satze ausgesprochen. Nach Schabbath 33 (Wünsche I 132) wird der Stellvertretungsgedanke auch auf den Tod junger (noch unschuldiger) Kinder angewandt — vgl. hierzu Mt. 3 9, Jo. 8 33. 39 und Schlatter, Israels Geschichte 254.

spielen in dieser Beziehung bereits eine grosse Rolle. Aber es ist das alles in kein bestimmtes System gebracht. Die Synagoge entwickelt keine das Heil verbürgende Bussdisziplin.[1]) Es ist dies alles der Willkür, dem grösseren oder geringeren Gerechtigkeitsstreben des einzelnen und der Stärke seines Sündengefühls überlassen.

Vor allem kennt die jüdische Kirche im grossen und ganzen keine Sakramente, wenn wir unter Sakrament eine heilige Handlung verstehen, in welcher dem Gläubigen durch materielle Mittel eine übernatürliche Gnadengabe zu teil wird. Das ist um so bemerkenswerter, als in der ringsum das Judentum umgebenden religiösen Welt das Sakrament bereits seinen siegreichen Einzug gehalten hatte. Denn fast alle Mysterien-Kulte und -Religionen, die in jener Zeit aufblühten, hatten Sakramente, heilige Initiationsakte, Weihen, gemeinsame heilige Mahlzeiten etc., welche dem Gläubigen einen besondern Charakter verliehen.

Das offizielle Judentum hat wenig Derartiges. Die Waschungen und Reinigungen des Pharisäismus haben kaum sakramentalen Charakter. Wenn sie ihn ursprünglich hatten, für das Bewusstsein der Frommen haben sie im Durchschnitt nur gesetzlich rituellen Wert. Es sind Handlungen, die man auf sich nimmt, weil das Gesetz es so vorschreibt, die aber keinen inneren Wert für das Leben der Frommen haben. Auch die Proselytentaufe טְבִילָה, die im ersten christlichen Jahrhundert bereits allgemein Sitte geworden zu sein scheint, scheint keinen sakramentalen Charakter zu haben, so wenig wie die Beschneidung. Sie ist eine gesetzlich vorgeschriebene Handlung, der man einen inneren Wert, etwa den der fundamentalen qualitativen Veränderung und Erneuerung des Gläubigen, kaum beilegte.[2]) Über gemeinsame Mahlzeiten der Frommen im Spät-

1) Man vgl. z. B. mit der Synagoge die parsische Kirche, ihr bis ins einzelne ausgearbeitetes System von Büssungen und Geisselungen, das dann auch wirklich den Anspruch erhebt, dem einzelnen sein Heil zu garantieren. — Noch näher liegt der Vergleich mit der schnellen Entwicklung der christlichen Kirche nach dieser Richtung.

2) Über die Proselytentaufe vgl. Schürer III 129—132. Bezeugt ist sie bereits in der Mischna, Pesachim VIII 8 (= Edujoth V 2). Schürer 131 Anm. 80. Das vierte Buch der sibyllinischen Orakel, das wahrscheinlich jüdisch ist, verlangt von Heiden die Wassertaufe IV 165. Die Rabbinen stritten später darüber, ob Beschneidung ohne Taufe, und sogar, ob Taufe ohne Beschneidung gültig sei. Jebamoth 46a. Wünsche II1 10. Berach. 47 b Goldschmidt I 170.

judentum und deren Charakter, wissen wir zu wenig, als dass hier etwas Bestimmtes auszumachen wäre.[1])

Hingegen weist uns die Beobachtung, dass im jungen Christentum bestimmte heilige Handlungen (Taufe und Abendmahl) schon in frühester, wahrscheinlich vorpaulinischer Zeit sakramentalen Wert bekamen, darauf hin, dass doch in gewissen nichtoffiziellen Kreisen des Judentums das „Sakrament" bekannt gewesen sein muss. Das wird namentlich in den essenischen Kreisen der Fall gewesen sein. Hier scheint in der Tat das Sakrament (Taufen und heilige Mahlzeiten) im Mittelpunkt der Frömmigkeit gestanden zu haben (s. u.). Hier verliehen die sakramentalen Handlungen den Mitgliedern der frommen, mönchisch abgeschlossenen Gemeinde einen bestimmten Charakter. Hier sind Handlungen äusserer Art von innerem Wert für die Frömmigkeit geworden. — Von der Taufe des Johannes wissen wir zu wenig, als dass wir die Frage, ob sie sakramentalen Wert hatte, bejahen oder verneinen könnten. Wenn sie nur den Charakter einer Lustration hatte, wie man gewöhnlich annimmt, so begreift man nicht recht, inwiefern Johannes gerade als der Täufer das enorme Aufsehen erregt hätte.

In der uns bekannten jüdischen Literatur treten sakramentale Anschauungen eigentlich nur in dem vom offiziellen Judentum am weitesten abstehenden II. Henoch hervor. Wenn berichtet wird (22 8), dass bevor Henoch in den höchsten Himmel eintritt, Gott dem Engel Michael befiehlt, Henoch mit Öl zu salben („Tritt herzu und entkleide Henoch von seinen irdischen Kleidern und salbe ihn mit einer schönen Salbe und kleide ihn in die Kleider meiner Herrlichkeit") — so ist hier von einem Sakrament die Rede. Das Ölsakrament, das dem Henoch zuteil wird, macht ihn des neuen himmlischen Leibes teilhaftig. Der mit himmlischem Öl Gesalbte wird himmlischen Wesens voll, er geniesst keine irdische Speise mehr (56 2). Dem entspricht es, dass der eine im Paradies wachsende Baum II. Hen. 8 (Rec. B) als Ölbaum gedacht wird (vgl. auch Vita Ad. 36, „Baum seiner Barmherzigkeit, aus dem das Lebensöl fliesst" 40. 41. Apok. Mos. 9. 13. 40). Ein Ölsakrament liegt vielleicht bereits Jac. 5 14 vor. Sakramentale Vorstellungen zeigen sich auch IV. Esra 14 39 ff., wenn hier Esra, nachdem er einen Kelch mit

1) Vgl. Joseph. A. XIV 215. III Mk. 6 35.

voll von Schilderungen des grossen Gerichtes und eschatologischen Phantasien. Es sind gerade die Religionen der gesetzlichen Observanz, welche den Gerichtsgedanken in das Zentrum rücken. Es liegt das in ihrem Wesen begründet. Auf der einen Seite führen diese Religionen ja prinzipiell die Gedanken über die Grenzen des irdischen Lebens der Nation, seine Aufgaben und Bedürfnisse hinüber. Anderseits entspricht gerade der Gerichtsgedanke ihrer streng gesetzlichen Art. Es ist ganz ihrem Wesen entsprechend, wenn sie das Verhältnis Gottes zu den Gläubigen ganz wesentlich und ausschliesslich unter dem Gesichtspunkte des Gerichtes auffassen.

In der Ausgestaltung dieses Gedankens ist aber jede Religion ihren eigenen Weg gegangen. Innerhalb des Judentums entwickelt er sich in seiner Überweltlichkeit und mit seinem ethischen Gehalt im engsten Zusammenhang mit dem nationalen Hoffnungsgedanken. Der nationale Hoffnungsgedanke, hier und da selbst von den vorexilischen Propheten wider deren eigentliche Grundtendenz festgehalten, fand in den späteren exilischen und nachexilischen Propheten seine begeisterten Verkündiger und ist seitdem Gemeingut der Volksfrömmigkeit und gerade der spezifisch frommen Kreise des Volkes geblieben. Die Psalmenliteratur ist durchzogen von lebhaften Äusserungen der Erwartung und Sehnsucht nach dem Königtum Gottes. Man hatte gerade in den Kreisen der Frommen das lebhafte Gefühl, dass das Volk Gottes doch eigentlich die Stellung in der Welt nicht habe, die ihm als solchem zukomme. Selbst so besonnene und nüchterne Fromme wie der Siracide (c. 33), und der Verfasser des Tobitbuches (c. 13—14) legen Zeugnis für die Existenz dieser Stimmung ab.

In ganz anderer Kräftigkeit aber lebte diese Stimmung im Zeitalter der syrischen Religionsverfolgung auf. Von dem Verfasser des Danielbuches inauguriert, beginnt nun in der jüdischen Literatur die Periode der eschatologischen Schriftstellerei. Es erfolgte zwar in der Makkabäerzeit der glänzende nationale Aufschwung, und dieser scheint die ausschliessliche Zukunftsstimmung der israelitischen Frömmigkeit zunächst wieder etwas zurückgedrängt zu haben. Aber die Grundstimmung blieb dennoch stark „messianisch". [1]) Denn auf

1) Ich gebrauche diesen Ausdruck im weiteren Sinne als eine Zusammenfassung der jüdischen nationalen Hoffnungen ohne damit sagen zu wollen, dass diese gerade jedesmal in der Erwartung eines Messias gipfeln.

der einen Seite glaubte man, wenigstens im Anfang der Makkabäerherrschaft, schon in der messianischen Zeit zu leben, so dass man die eigene Gegenwart bereits im messianischen Lichte schaute und von der nächsten Zukunft das Allergrösste erwartete (Ps. 110. I. Henoch 90. Jubil. 23. Test. Levi 18). Auf der anderen Seite fühlten sich gerade die Frommen auch in der makkabäischen Herrschaft bald wieder als die Bedrückten und richteten ihren Blick auf die Zukunft, in der wirklich eine Herrschaft der Frommen über die Gewalttätigen, Reichen und Gottlosen eintreten sollte (I. Henoch). Als die Makkabäerherrschaft zu Grunde ging, flammte von neuem die Hoffnung auf den Messias aus Davids Geschlecht empor (Ps. Sal. 17). Und in der wirren und wilden vorherodianischen Zeit erwarteten die Frommen das Gericht über die Könige, die jetzt noch den Erdkreis verwüsteten (Bilderreden des I. Henoch). Es ist möglich, dass in dem Pharisäismus der herodianischen und nachherodianischen Zeit die Zukunftsstimmung etwas zurücktrat. Der Pharisäismus war herrschende Partei geworden, und die intensive Beschäftigung mit der Thora, die Freude an der minutiösen, frommen Gelehrsamkeit, die nun begann, mag eine gewisse Gegenwartsstimmung erzeugt haben. Damit mag es zusammenhängen, wenn von den Führern des Pharisäismus (Hillel, Jochanan ben Zakkai, Gamaliel II. u. a.) verhältnismässig wenig eschatologische Äusserungen überliefert sind. Aber geschwiegen hat die Zukunftshoffnung auch im Pharisäismus nicht; es wäre verkehrt, irgendwie einen Gegensatz zwischen gesetzlicher und eschatologischer Frömmigkeit konstruieren zu wollen. Was uns Josephus A. XVII 43—45 von eschatologischen Weissagungen der Pharisäer zu Herodes Zeit berichtet, die Apokalypse des Moses, die ausgebildete Eschatologie des Paulus und manche andre Beobachtung sind Beweis genug für Vorhandensein einer starken eschatologischen Stimmung auch in diesen Kreisen. Jedenfalls war im neutestamentlichen Zeitalter die messianische Stimmung im Volk ausserordentlich lebendig. Das Auftreten Johannes des Täufers, die evangelischen Berichte vom Leben Jesu legen Zeugnis dafür ab. Die messianische Stimmung wurde in den folgenden Dezennien kräftiger und kräftiger. Es beginnt die Aera der Messiasse und Propheten. Namentlich scheinen die Verfolgungen der Caligulazeit der messianischen Stimmung neue Nahrung gegeben zu haben. Die immer sich steigernde phantastisch-messianische Stimmung trieb die Juden vor allem in den grossen Verzweiflungskampf mit Rom. Jos. B. VI 312f.[1])

1) Josephus B. VI 312 f (vgl. III 400) behauptet, dass ein zweideutiger

Noch in den letzten Stunden der Belagerung, als nur noch der Tempel dem Andrang des römischen Heeres Widerstand leistete, glaubte man auf die Weissagung eines Propheten hin fest an ein Eingreifen des allmächtigen Gottes in allerhöchster Not (Jos. B. VI 285 f.). Die Eroberung Jerusalems gab der apokalyptischen Literatur des Judentums einen neuen Anstoss. Es entstehen die Esraprophetie, die mannigfachen Baruchschriften, die Neroweissagungen der Sibylle, die Apokalypse des Johannes, die mancherlei jüdisches Gut enthält. Auch in dem Aufstand unter Hadrian beherrschte die messianische Stimmung das Judentum. Man begrüsste den Bar-Kochba als den Sohn des Sterns im Hinblick auf die Weissagung von dem Stern, der aus Jakob aufgehen sollte (Nu. 24 17). R. Akiba erblickte in ihm mit voller Zuversicht den Messias (Schürer I 685). — Auch in der Frömmigkeit des Diasporajudentums hatte die Zukunftshoffnung einen hervorragenden Platz, obwohl sie freilich hier meistens durch den Gedanken der individuellen Vergeltung unmittelbar nach dem Tode aus dem Mittelpunkt verdrängt wird. Die älteste jüdische Sibylle hat eine durchweg messianisch-eschatologische Haltung, ebenso die jüngeren kleinen Stücke,. die am Anfang der dritten Sibylle stehen. In der dem Ps.-Hecatäus zugeschriebenen Sammlung gefälschter Verse, in denen die Grundwahrheiten des jüdischen Glaubens von heidnischen Schriftstellern bestätigt werden sollen, finden sich mehrere Citate über das Gericht und den Weltuntergang. Selbst in den Schriften Philos treten die messianischen Erwartungen nicht ganz zurück. Er erwartet von der Zukunft namentlich die Sammlung der in der Diaspora zerstreuten Juden in Palästina, teilte also diesen für das Diasporajudentum wichtigsten Teil der Zukunftserwartung. Selbst der römische Dichter Vergil ist in der eschatologischen Schilderung der Zukunft (Ecloge IV), möglicherweise vom Zukunftsglauben des Judentums, sicher durch orientalische Ideen angeregt.

Dieser nie ermattende, in Zeiten besonderer Erregung wieder und wieder mit besonderer Kraft emporflammende Hoffnungsglaube war zunächst ein nur national begrenzter. In dieser Be-

---

Orakelspruch die Juden in den Krieg getrieben habe, es werde zu dieser Zeit einer aus ihrem Lande die Weltherrschaft erhalten. Damit in Verbindung steht die merkwürdige Notiz bei Sueton, Vespasian c. 4., im Orient herrsche die Meinung: esse in fatis, ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur, und die ganz ähnliche bei Tacitus Hist. V 13. Im Zusammenhang damit steht vielleicht auch die Sueton, Nero 40, erwähnte Weissagung von einer Herrschaft Neros über den Orient.

grenztheit tritt er uns z. B. in einem so spezifisch jüdischen Erzeugnis, wie den Psalmen Salomos mit aller wünschenswerten Deutlichkeit entgegen. Das ist hier die Hauptsache: das Volk Israel erwartet die grosse Wendung der Dinge, durch die es zu seinem Recht kommen werde. Das Unrecht, dass die Heiden über das Volk Gottes herrschen und es plagen, oder mächtiger sind als dieses, soll gut gemacht werden. Die Heiligen sollen das Regiment auf Erden antreten, oder besser noch, Gott selbst soll durch die Heiligen sein auf Erden aufgegebenes Regiment wieder aufrichten. Ein heiliger Fürst aus Daniels Geschlecht soll im Lande Palästina herrschen, die Heiden von nah und fern kommen und den Tribut darbringen, die in der Welt zerstreuten Juden sich sammeln, ein Leben in ungestörter Freude und ungetrübtem Frieden inmitten einer durch Gottes Gnade erneuten Natur von paradiesischer Herrlichkeit beginnen.

Im Zusammenhang mit dieser nationalen Hoffnung heraus erwuchs nun, freilich ohne je ganz rein zum Ausdruck zu kommen, der über das nur Nationale weit hinüberstrebende Gedanke des „Gerichtes". Wir können in einer dreifachen Richtung etwa diese Entwicklung konstatieren: In der Richtung auf das Übernationale-Transzendente, auf das Geistig-Ethische und auf das Individuelle. Dabei soll gern zugestanden werden, dass diese Entwicklung nicht erst in unserem Zeitalter beginnt. Daniel ist keine schöpferische Gestalt, sondern im wesentlichen nur Traditionalist. Man kann in der Tat in mancher Beziehung Ezechiel als den Anfänger der fortgeschrittenen jüdischen Eschatologie bezeichnen. Ja vielleicht liegen ihre ersten Anfänge noch viel weiter zurück.[1]) Aber was in dem vorhergehenden Zeitalter in Andeutungen, in einzelnen Wendungen und Weissagungen vorhanden war, das wächst sich nun zu einer beinah einheitlichen, systematischen, den Weltlauf umspannenden Gesamtanschauung aus, die ganz anders als bisher die fromme Phantasie erfüllte und beherrschte und das moralisch-gesetzliche Handeln bestimmte.

1. Der mit der nationalen Hoffnung unmittelbar verbundene Gedanke des Gerichtes über Israels Feinde erhielt eine immer universellere Ausdehnung. Je mehr dem Volke Israel grössere festgefügte Staatengebilde und in der letzten Periode gar das eine

1) Neuerdings hat Gressmann (der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie) die These Gunkels, dass die universal gerichtete, kosmologisch und mythologisch orientierte Eschatologie älter als die Propheten sei, in geistvoller Weise weiter ausgeführt und zu einem Teil wahrscheinlich gemacht. S. u. zu Kap. XIII.

die Oikumene umfassende römische Weltreich gegenüberstand, desto mehr wurde das Gericht, wie es übrigens vor allem bereits Daniel gezeichnet hatte, zu einem Gericht Gottes über die Weltmächte oder die eine weltumfassende Macht schlechthin. Und während die alte Prophetie an gegebene Verhältnisse mit ihren Weissagungen anknüpfte und die Zukunft sich — wenn auch in noch so wunderbarer Weise — aus der Gegenwart heraus entwickeln liess, beginnt mit der späteren jüdischen Eschatologie ein Phantasieren ins Blaue hinein, ein Träumen von einer absolut wunderbaren Umkehr aller Verhältnisse. Hier war dann der Punkt, wo zugleich alle möglichen Mythologumena aus der eigenen Volksreligion oder aus fremden Religionen, phantastische Spekulationen über Weltende und Anfang eines neuen Weltalters, Weltbrand, Paradies und goldenes Zeitalter einströmen konnten. Immer gewaltiger wurde so das Drama des Gerichtes, hinter dieser Welt und ihren Mächten spürte die apokalyptische Phantasie nicht nur irdische, menschliche Kräfte: hinter ihr standen dämonische Mächte, das böse Heer der Dämonen, ein Reich höllischer Kräfte, das seine persönliche Spitze in der Figur des grossen Widersachers Gottes, des Teufels fand. So wird das Gericht zu einem grossen entscheidenden Vernichtungskampf Gottes mit allen dies Weltall anfüllenden bösen Mächten, die auf Erden, unter der Erde und in den niederen Sphären des Himmels ihr Wesen treiben; eine wahrhafte Aufrichtung des Weltregiments Gottes; der Abschluss eines langen durch die Herrschaft jener gottfeindlichen Mächte bestimmten Weltverlaufs; der Anfang einer prinzipiell neuen Zeit und einer andersartigen Welt; die grosse und gewaltige weltumwälzende Tat Gottes, durch welche der alte Aion beseitigt und der neue heraufgeführt werden soll.

2. Damit ist nun auch eine neue Wendung des Gerichtsgedankens ins Geistig-Ethische gegeben. Der Gedanke der Aufrichtung von Gottes Regiment ist in dieser Erweiterung von einer selbständigen religiösen Wucht. Er musste die Stimmungen des spezifisch nationalen Gegensatzes doch wenigstens etwas einschränken, den begrenzt nationalen Hoffnungsgedanken zurückdrängen. Es war doch schliesslich mehr, was hier lebendig wurde, als die Hoffnung eines in seinen Ansprüchen nicht befriedigten nationalen Ehrgeizes: der Gedanke eines Sieges Gottes über die weite Welt, der Sieg der guten Macht über die böse, Gottes über die Dämonen. Wenn Israel sich bei diesen Hoffnungen in den Mittelpunkt des Geschehens rückte, so liess sich auch dem eine ethische Auffassung abgewinnen. Israel stand

an dieser Stelle als das Volk und der Vertreter des Gottes, der die Macht des Guten im Weltendrama repräsentierte. So ist denn auch von Anfang an in der jüdischen Eschatologie der Glaube vorhanden, dass wenn der gewaltige Gott zum Gericht kommt, er auch in dem eigenen Volk die grosse Sichtung und Scheidung herbeiführen werde, dass Jahwe bei seinem Erscheinen dem „Feuer des Schmelzers und der Lauge der Wäscher" gleicht und dass er alles Böse aus dem Volke ausrotten werde (Mal. 3 1—6). Und bei dem ständig sich steigernden Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen wurde dieser Gedanke der ethischen Bedeutung des Gerichtstages immer lebendiger. Die eschatologischen Hoffnungen erzeugten ein hochgespanntes Gefühl der Verantwortung und der unendlichen Bedeutung des menschlichen Handelns in diesem Leben.

3. Aufs engste aber hängt damit zusammen die Wendung zum religiösen Individualismus, die die nationale Hoffnung in ihrer Entwicklung nahm. Und hier ist gerade im Spätjudentum eine entschiedene Weiterbildung erfolgt. Schwerlich aus genuinen Prämissen entstanden, wahrscheinlich von aussen erst eingedrungen, durch den immer stärker werdenden religiösen Individualismus gekräftigt, aber diesem wiederum eine Kraft und Wucht sondergleichen verleihend, zog der Gedanke der individuellen Auferstehung in die jüdische Zukunftshoffnung ein. Man begnügte sich nicht mehr mit der Erwartung einer glänzenden Wendung des Geschickes des ganzen Volkes, wie dies selbst die salomonischen Psalmen noch zum grössten Teil zu tun scheinen, sondern man begann die Frage nach dem Geschick des einzelnen in der Endzeit beim grossen Tage des Gerichtes zu stellen. Und man beantwortete sie mit dem immer entschiedeneren Hinweis auf die Auferstehung der einzelnen beim Endgericht, oder wenigstens auf ein unterschiedenes, persönlich empfundenes Geschick des einzelnen nach dem Tode. Diese individualistische Wendung, welche der Zukunftsgedanke nahm, beförderte ihrerseits wieder ganz wesentlich seine Entwicklung ins Universelle und Ethische. Das Gericht Gottes wird zu einem Gericht über alle Generationen der Menschen, über Lebende und Tote. Und wenn einmal der Gedanke des Gerichtes über den einzelnen erfasst war, so musste er von selbst mit seiner ganzen Schärfe weiterbohren; es musste wenigstens neben der national-chauvinistischen Stimmung der ethisch gerichtete Glaube aufkommen, dass es sich im Gericht Gottes nicht nur um die Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zum Volk, sondern um Gut und Böse im einzelnen Leben handle. — So erwuchs der universale, die

gewaltigsten sittlichen Impulse enthaltende individualistische Gerichtsgedanke.

Es kann hier noch nicht die Frage entschieden werden, ob die neue Wendung, welche die jüdische Zukunftshoffnung nahm, aus genuinen jüdischen Prämissen zu erklären sei oder aus der Annahme fremder in das Judentum einströmender Einflüsse. Es kann vielleicht zugestanden werden, dass wir die Entwicklung in der Hauptsache letztlich auch aus innerjüdischen Voraussetzungen verstehen könnten. Zugleich aber soll schon hier darauf hingewiesen werden, wie die speziellen Formen, in denen sich die Entwicklung nach dieser Richtung hin ausprägte, die Ideen von den beiden aufeinander folgenden Weltzeiten, der bestimmten in Perioden abteilbaren Dauer dieser Weltzeit, der Beherrschung dieser Welt durch den Satan, von Totenauferstehung, Weltuntergang (eventuell durch Feuer) und Welterneuerung — eine derartige Verwandtschaft mit der eranischen Religion zeigen, dass die Annahme einer voneinander unabhängigen, nur zufällig parallelen Entwicklung beider Eschatologien nahezu ausgeschlossen erscheint (s. Kapitel XXIV).

Hervorgehoben aber muss werden, wie jene über die nationale Hoffnung hinübergehenden universalen, transzendenten, individualistisch-ethischen Ansätze der jüdischen Eschatologie überall in ihrer vollen Entwicklung gehemmt werden und sich nirgends frei und rein entfalten. Die jüdische Hoffnung bleibt doch in erster Linie national gebunden. Der Gerichtsgedanke bleibt in innigster Verbindung mit niederen, chauvinistischen Motiven und erscheint so in verzerrter Gestalt. Gerade an diesem Punkt zeigt es sich, wie stark noch die nationale Gebundenheit der jüdischen Religion war. Die jüdische Phantasie lässt eine Welt zu Grunde gehen und eine neue entstehen, lässt Gott selbst mit dem Satan und sein Engelheer mit dem Heer der Dämonen kämpfen, alle Generationen der von Adam her geborenen Menschen sich aus dem Staube erheben zum grossen Gericht, und das alles doch nur zu dem Ende, um schliesslich das Volk Israel herrlich erstehen zu lassen vor allen Heiden. Sie lässt Himmel und Erde durch Feuer verbrennen und einen neuen Himmel und eine neue Erde kommen, um letztlich doch mit ihrem Interesse am Lande Palästina und dem Glück der Frommen in Palästina hängen zu bleiben. Die ganze universale und kosmische Ausgestaltung des Gerichtsgedankens scheint beinahe nur ein Aufputz an den alten nationalen Hoffnungen zu sein. Die überweltliche Stimmung schlägt ständig in eine sehr diesseitige voll leidenschaftlichen Hasses und Ehrgeizes um. Daher

entfaltet der Gerichtsgedanke noch nicht seine ganze ethische Wucht weder für den einzelnen noch für das Volk. Was die Worte Himmel und Hölle in ihrer Tiefe bedeuten, hat das Judentum noch nicht erfasst. Mit einem Worte, der jüdische Gerichtsgedanke hat seine Herkunft aus der volkstümlichen, nationalen Hoffnung niemals verleugnen können. Scheinbar weit über sie hinausstrebend, bleibt er doch an sie gefesselt.

Aber immerhin die ersten Ansätze von etwas Neuem werden doch lebendig. Wenn der Täufer oder Jesus von Gericht und ewiger Verantwortung, von Himmel und Hölle redeten, so fanden sie einen wohlvorbereiteten Boden. War der Gerichtsgedanke nur in gebundener Form, latent inmitten der nationalen Hoffnungen vorhanden, so war er doch wirksam. Und in ihm haben wir bei aller Entstellung und Vermischung eine wesentliche Weiterbildung und Förderung der spätjüdischen Frömmigkeit anzuerkennen. In ihm liegt ein Stück zusammenfassender frommer Weltanschauung beschlossen. Die alte Ratlosigkeit der Frommen der Psalmenliteratur gegenüber dem Unglück des diesseitigen Lebens ist hier im Prinzip überwunden. Man braucht nicht mehr ängstlich in den Erfahrungen des diesseitigen Lebens nach einer Bestätigung der göttlichen Gerechtigkeit zu suchen. Man verweist die leidenden und im Unglück seufzenden Frommen auf die Herrlichkeit des kommenden Aeons und erwartet die Bestrafung der Sünder im grossen Gericht Gottes. Man ist im stande, die Leiden der Gerechten als Abschlagszahlung für die Freuden des zukünftigen Lebens, als Erziehungsstrafen und Vorbereitung für die kommende Zeit aufzufassen. Das kleinliche Rechnen um das Glück und Unglück der Guten und Bösen im Diesseits, das ewige nach Rache und Bestrafung der Bösen Schreien hört auf.[1]) Man ist überzeugt, dass man den Schlüssel zur Lösung aller dieser Rätsel besitzt, und diese Überzeugung gibt der Frömmigkeit ein gewisses Rückgrat; sie verliert den Charakter des ewigen Klagens und Weinens. Ja, den Frommen enthüllt sich bis zu einem gewissen Grade das Geheimnis der grossen Weltentwicklung, der Geschichte der Zeiten und Völker. Das ganze Weltgeschehen wird als ein grosses Drama aufgefasst, als ein Kampf Gottes mit dem Teufel. Der Fromme weiss es, die gegen-

1) Freilich hat diese neue Betrachtung die alte Anschauung, nach der Gerechtigkeit und Wohlergehen, Sünde und äussere Not Korrelate sind, niemals ganz überwunden. Sie wurzelte zu tief in der Volksseele. Beweise dafür bieten die Evangelien. Lk. 13 1-5. Joh. 9 2.

wärtigen Zeiten müssen böse sein. Denn die bösen Geister und ihr Herr, der Satan, treiben jetzt ihr Wesen auf Erden und haben das Regiment. Aber sie wissen auch: das alles kann nur noch eine Weile dauern. Dann macht der allmächtige Gott dem Teufelsregiment ein Ende. Denn er verfügt letztlich über den Weltenlauf, er hat diesem Aeon sein Ende gesetzt, und in seinen Händen ruht das Ziel des Weltgeschehens. Und so irdisch und partikularistisch beschränkt man sich dieses Endziel auch dachte: die neue Welt, welche die Frommen erwarteten, lag eine Stufe höher als diese Welt. Ein Stück Überweltlichkeit wird auch in der jüdischen Apokalyptik lebendig, ein wenig von jener überweltlichen Stimmung, die in einer unsichtbaren Welt lebt und so den Mut gewinnt, der sichtbaren Welt zu trotzen. Eine Ahnung höheren Seins dämmert auf. So schwül und stickicht auch die Athmosphäre der apokalyptischen Frömmigkeit ist, hier und da weht ein Luftzug aus jener höheren, reinen Welt. Endlich, so sehr der jüdische Fromme geneigt war, die ethischen und nationalen Gegensätze zu verwirren, den Gegensatz zwischen Juden und Heiden mit dem Gegensatz von Gut und Böse zu vereinerleien, so leicht der Gerichtsgedanke eine Stütze des nationalen Hochgefühls, des Partei- und Sekten-Hochmutes wurde: dennoch wurde in der apokalyptischen Frömmigkeit auch jenes überweltlich gestimmte ethische Verantwortungsgefühl lebendig, das den einzelnen direkt vor Gottes Augen und unter Gottes Gericht stellt. Die wirklich Frommen jener Zeit wussten, dass es furchtbar sei, vor den Richterstuhl des allmächtigen Königs zu treten. Für sie hatte das Leben nur einen Sinn und einen Zweck, nämlich dass man dereinst bestehen könne, wenn Gott die Bilanz dieses Lebens ziehe. Gerechtigkeit vor Gott war für sie das höchste Gut.

In seiner Hoffnungsfrömmigkeit zeigt sich das Judentum von seiner feineren und innerlicheren Seite. Gesetz und Hoffnung, so ist wohl mit Recht gesagt, bilden die beiden entgegengesetzten Pole jüdischer Frömmigkeit. Ist dort alles nüchtern, bis zum äussersten Mass verständig, bis ins einzelne ausgeklügelt, alle Innerlichkeit und Begeisterung ausgemünzt in ein äusserlich geregeltes, alle Kräfte des Daseins umspannendes Handeln, so haben wir hier eine durch keine Zucht des Gedankens gehemmte Phantasie, die ihren fernen Flug in das Land des Märchenhaften und Unmöglichen nimmt, eine Freude am Geheimnisvollen und am freien Spiel der Gedanken, eine wilde, groteske Leidenschaft im Jubeln und Träumen. Es hat etwas Ergreifendes und Rührendes, diese apoka-

lyptischen Frommen bei der Arbeit zu sehen. Aus einer Welt, die ihnen weniger und weniger gefällt, die mit jeder Generation ein trüberes und verworreneres Aussehen gewinnt und weniger Raum zu lassen scheint für die grossen Ansprüche der jüdischen Frommen, von den alltäglichen Mühen unter dem Joch des Gesetzes ziehen sie sich, den Schweiss der Arbeit auf der Stirn, in das Land der Träume und Phantasien zurück. Von Geschlecht zu Geschlecht werden sie nicht müde, Ausschau zu halten in das Land der Zukunft. Sie lesen und forschen in den alten heiligen Schriften und in neu auftauchenden Weissagungen und tragen mit Bienenfleiss alles zusammen, was sich dort an Andeutungen und Weissagungen über das Ende der Zeiten und das grosse Gericht findet. Sie horchen auf alles und sammeln, was im Volksmund durch die Jahrhunderte weitergegeben an Weissagungen und eschatologischen Wendungen sich findet. Und wie sie den Geheimnissen der Zukunft nachforschen, so hat alles Geheimnisvolle zwischen Himmel und Erde, im Reich der Natur und der Geister für sie ein besonderes Interesse. Sie suchen mit der Fackel der Offenbarung in alle dunklen und geheimnisvollen Winkel göttlicher Weltleitung einzudringen. Aber ihr Hauptinteresse bleibt an den verborgenen Mysterien der Zukunft haften. Sie rechnen und forschen und fragen, wie weit die Nacht vorgerückt sei und in welcher Stunde sie stehen. „Hüter, ist die Nacht bald hin?“ Ihre Religion und ihr Glaube droht dabei zur Mathematik zu werden, und ihre Hoffnung zum Rechenexempel. Aber es ist doch in alledem so viel ehrliche Sehnsucht. Sie haben geweint und gebetet, gefastet und um Offenbarung gerungen. Wir dürfen uns diese apokalyptischen Schriftsteller doch nicht nur als Literaten denken, bei denen alles was sie von Offenbarungen, Träumen, Visionen und Ekstasen, von Entrückungen in den Himmel und Gesprächen mit Himmelsboten erzählen, nur literarische Form der Einkleidung gewesen ist. Es wird sich die Grenze hier freilich oft schwer bestimmen lassen. So gewiss der Verfasser der Tiervisionen des Henochbuches ein ziemlich elender Literat war, so sicher die astronomischen Berechnungen desselben Buches dem Verfasser nicht in der Ekstase aufgegangen sind, so gewiss stehen hinter den mit blutendem Herzen niedergeschriebenen ersten Visionen des IV Esra-Buches und hinter so manchem anderen Erzeugnis der jüdischen Apokalyptik wirkliche subjektive Erfahrungen. Im Übermass des Schmerzes über die trüber und trüber werdenden Geschicke ihres Volkes, im Paroxysmus einer immer aufs neue getäuschten, immer aufs neue angespannten Hoffnung haben auch diese Apokalyp-

tiker Träume und Gesichte gehabt, haben Engelgestalten gesehen und Engelstimmen gehört und mit himmlischen Gestalten verkehrt, sind in der Verzückung, ob innerhalb oder ausserhalb des Leibes wussten sie nicht, ins Paradies, in den höchsten Himmel gedrungen, wo sich ihnen himmlische Geheimnisse erschlossen. Dann haben sie in dem Glauben, nun die Lösung der Rätsel gefunden zu haben, ihren Zeitgenossen ihre Geheimnisse mitgeteilt. Den Überzeugungsmut der alten Propheten hatten sie freilich nicht; sie haben ausnahmslos unter erborgten Namen alter Gottesmänner geschrieben. Nur in einzelnen ganz erregten Zeiten hören wir von Propheten, die mit bestimmten Weissagungen öffentlich auftraten. Im allgemeinen wirkten die Apokalyptiker mit den Mitteln geheimer, anonymer Schriftstellerei. Und was sie mitteilten, war meist doch nicht eigenes Gut, es war überkommene und schlecht verarbeitete Überlieferung, von hier und von dort planlos zusammengeschlepptes Material, ein Durcheinander oft unvereinbarer Vorstellungen, dem der persönliche Stempel mit einigen Ausnahmen (z. B. Daniel, IV Esra) fehlte. So haben sie schliesslich bei aller Selbstgewissheit ihrer Hoffnungen nur dazu beigetragen, dass die Apokalyptik ein Labyrinth wurde, in dem die jüdische Hoffnung von Generation zu Generation umherirrte. Und schliesslich hat sich denn auch die alles umspannende Gelehrsamkeit der Hoffnungen bemächtigt, sie systematisiert und aus ihren Einzelheiten interessante Schulfragen gemacht. — Dennoch — eine ganz vergebliche — eine reine Sisyphusarbeit ist ihr Werk nicht gewesen. Sie haben trotz alledem, in einer bizarren und zuchtlos phantastischen Form die Hoffnung ihres Volkes und damit das Volk aufrecht erhalten, bis die Schale zerbrochen und weggeworfen werden konnte, weil sie ihren Zweck erfüllt hatte. Sie haben der jüdischen Religion ein Stück Innerlichkeit erhalten, ein Etwas von ehrlicher Sehnsucht und starkem Verlangen nach Gott. Sie haben den grossen Gedanken des Gerichtes, wenn auch verhüllt, weitergetragen, bis er in die Hände des Meisters kam, der ihn von seiner Umhüllung befreite.

Es wird sich im folgenden darum handeln, die jüdische Zukunftshoffnung in ihrer konkreten Gestalt, in allen Einzelheiten darzustellen. Durch das oben Ausgeführte ist der Gang dieser Darstellung bereits bestimmt. Wollen wir durch das Labyrinth der jüdischen Zukunftshoffnungen in ihrem verwirrenden Vielerlei einen sicheren Weg finden, so wird es sich empfehlen, zunächst durch die ganze Periode hindurch die spezifisch diesseitigen, nationalen, dann

die transzendenten, universal und kosmologisch interessierten Hoffnungsgedanken (in einem Anhang die Kombination beider im sogenannten Chiliasmus), endlich die eigentümlichen Beziehungen zwischen dem religiösen Individualismus und dem Hoffnungsglauben des Spätjudentums darzustellen. Dabei wollen wir, die Begriffe genauer scheidend, die Hoffnungen der ersten Art als spezifisch nationale, die der zweiten Art als apokalyptische bezeichnen. Was die Eschatologie des Spätjudentums von der früheren Zeit zum Teil unterscheidet, ist die ausgebildete Apokalyptik.

Kapitel XII. Die nationale Hoffnung.

1. **Die Herrschaft (das Reich) Gottes und des Volkes.**[1]) Die ganze Summe dessen, was Israel von der Zukunft erwartet, fasst sich in dem Begriff der Malkuth Jahwe (מַלְכוּת יהוה) zusammen. Malkuth Jahwe (βασιλεία θεοῦ) wird am besten mit Herrschaft Gottes wiedergegeben (Dalman), nicht so gut mit Reich Gottes. Die israelitische und jüdische Frömmigkeit denkt dabei in erster Linie an das Regiment Gottes, höchstens erst in zweiter an ein beherrschtes Gebiet. Diese Herrschaft Gottes ist nun zwar in einem gewissen Sinne immer, also auch in der Gegenwart, vorhanden. Und an zahlreichen Stellen reden unsre Quellen von dieser nie aufhörenden, ewigen Gottesherrschaft.

Man vergleiche Ps. 145 11: „Von der Herrlichkeit Deiner Königs-Herrschaft sollen sie (die Frommen) sagen und von Deiner Gewalt reden". V 13: „Deine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, und Dein Regiment währt durch alle Geschlechter". Ps. 22 29. 103 19. Da. 3 33. 4 31. I. Hen 84 2. 103 1. II. Hen. 24 8 („mein unendliches Reich", — hier ist an das beherrschte Gebiet, die ganze Schöpfung gedacht). Sap. Sal. 10 10 (Jakob sieht im Traum das im Himmel befindliche Reich Gottes; hier ist offenbar der Himmel als das spezielle Herrschaftsgebiet Gottes gemeint). In demselben Sinn wird sehr oft davon gesprochen, dass Jahwe König ist, vgl. z. B. Exod. 15 18, wo Onkelos Targum wiederum übersetzt: Gott — seine Königsherrschaft besteht auf immer und ewig (Ps. Sal. 17 3. 46. 2 32. 5 18 f.). Dieser Sprachgebrauch hat sich namentlich in der rabbinischen Schultheologie erhalten. R. Eleasar ben Asarja (gegen 100 p. Chr.) bemerkt zu Lev. 20 26: Hier wird der Mensch

1) Vgl. zum folgenden besonders: G. Dalman, Die Worte Jesu. 75—119. J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes² 1—35. Volz, Jüdische Eschatologie 298 ff.

erfunden als von der Sünde sich trennend und so die Himmelsherrschaft = Gottesherrschaft auf sich nehmend (מְקַבֵּל עֲלָיו מַלְכוּת שָׁמַיִם; Siphra 93d. Bacher Agada I² 220). Ähnlich spricht übrigens bereits Abraham Jub. 12 19: Dich und Deine Herrschaft habe ich erwählt (vgl. dazu Siphre Dt. 113 bei Dalman 79). Jochanan ben Zakkai gebraucht die Gegensätze: das Joch der himmlischen Herrschaft (עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם) abwerfen und menschliches Joch auf sich nehmen (Jer. Kiddusch. 59d. Dalman 76. 80).[1] Besonders charakteristisch für diesen Sprachgebrauch ist es, wenn die Rezitation von Dt. 6 4-8 im Schma geradezu als ein Aufsichnehmen der göttlichen Herrschaft charakterisiert wird (קַבָּל עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם).[2]

In diesem Sinn kommt für uns der Begriff weniger in Betracht, vielmehr vor allem in seiner eschatologischen Wendung. Denn auf der andern Seite kann man nun doch von der Malkuth Jahwe als einer in der Gegenwart relativ noch nicht vorhandenen, erst in der Zukunft sich verwirklichenden und erscheinenden sprechen. So heisst es bei Obadja am Schluss der Schilderung des Strafgerichts über Edom (V. 21): „Und Jahwe wird die Königsmacht erhalten". Und sehr oft wird in der prophetischen Predigt gesagt, dass in Zukunft Jahwe König sein oder werden wird. Jes. 52 7 (LXX). Micha 4 7 (vgl. 2 13). Sach. 14 9. „Jahwe ist König geworden",[3] ist ein mehrfach wiederkehrender Refrain jener eigentümlichen Psalmengruppe (93, 94—99), deren Sänger von den Wunder- und Gnadentaten Gottes so überwältigt ist, dass er glaubt, bereits unmittelbar vor dem messianischen Zeitalter zu leben. 93 1. 96 10. 97 1. 99 1. vgl. 95 3. 98 6. In der unsrer Zeit wahrscheinlich sehr nahestehenden Weissagung Jes. 24 23 heisst es: „Denn Jahwe . . . hat die Königsherrschaft auf dem Berg Zion und in Jerusalem angetreten".

Auch in unseren späteren Quellen wird von dieser Königsherrschaft Gottes des öfteren gesprochen, wenn auch nicht so oft als man erwarten sollte. Sib. III 767 (784) wird geweissagt, dass Gott am Ende eine ewige Herrschaft über alle Menschen errichten werde. „Und dann wird sein Reich (Herrschaft) über alle Kreatur erscheinen", heisst es in der Assumptio Mosis beim Beginn der Schilderung der mächtigen Revolution der Endzeit (10 1). In der elften Bitte des

1) Vgl. Sota 47b: Joch des Himmelreiches — Joch von Fleisch und Blut (Wünsche II 1. 343), und die ähnliche Wendung im Musaph-Gebet bei Dalman 307. (c.)

2) Dieser Gebrauch von βασιλεία του θεοῦ liegt vielleicht auch Rö. 14 17, Mk. 10 15 = Lk. 18 17 vor. J. Weiss, die Predigt Jesu v. Reich Gottes². 6 f.

3) Über die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Formel vgl. Gunkel, Ausgewählte Psalmen² 1905. Gressmann S. 294 ff.

Schmone Esre betet Israel: „Sei König über uns, Du Jahwe allein". R. Josua ben Chananja sagt von der zukünftigen Zeit, in welcher aller Götzendienst ausgerottet sein wird, dass Gott dann einzig auf der Welt sein und seine Herrschaft immer und ewig währen werde (Mechilta 57 a, Bacher, Agada I² 142). Im synagogalen Gebet Kaddisch, das in eine frühere Zeit hinaufreicht (Dalman 82) heisst es: „Und er (Gott) richte auf seine Königsherrschaft bei eurem Leben und in euren Tagen und bei dem Leben des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit." [1]) Dazu ist II. Bar. 21 23. 25 zu vergleichen: „Und Deine Herrlichkeit möge sichtbar werden und Deine hehre Majestät erkannt werden". . . . . „Und jetzt tue eilends Deine Herrlichkeit kund und zögere nicht mit dem, was von Dir verheissen worden ist."

Wenn in der uns zugänglichen, sicher unserer Zeit angehörigen Literatur der Terminus Reich Gottes lange nicht so häufig [2]) erscheint und der ganzen Zukunftserwartung nicht in dem Masse das charakteristische Gepräge gibt, wie in den Reden Jesu, so ist die Sache doch überall vorhanden. Sie zeigt sich nur in etwas anderem Gewande. Gottes Herrschaft ist zugleich des Volkes Herrschaft. Dem Satz, dass Gottes Herrschaft in der Gegenwart noch nicht vorhanden ist und erst in der Zukunft erscheint, entspricht vollkommen der andere, dass Gottes auserwähltes Volk jetzt auf Erden noch eine unscheinbare Knechtstellung einnimmt, in Zukunft aber ihm die Herrschaft beschieden sein wird. Gottes Herrschaft ist Volkes Herrschaft. Ganz deutlich wird die Sachlage sogleich bei der Danielprophetie. „In der Zeit jener Könige" — wird geweissagt — „wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört wird, und seine Herrschaft wird auf kein andres Volk übergehen (2 44 vgl. 4 14—29). In der zentralen Vision des Buches sieht der Seher, wie dem „Menschen" Macht,

1) Vgl. noch die Stücke aus dem Musaphgebet bei Dalman 306 f.; Volz 303. Apok. Joh. 11 15. 12 10. Von der Malkuth des Messias ist die Rede II. Bar. 39 7. 40 3 (nach der Konjektur Ryssels bei Kautzsch 425) 73 1, vgl. Targum Ps.-Jonathan und Fragm. Targ. zu Gen. 49 10 ff.

2) Vgl. noch Sap. 3 8 „Und der Herr wird ihr (der Frommen) König sein auf ewig". Wenn nach 5 16 die Gerechten τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας aus der Hand Gottes erhalten, so ist hier bereits der Begriff des Reiches verblasst und etwa gleichbedeutend mit dem des ewigen Lebens geworden (vgl. 5 15). Rätselhaft ist die Stelle I. Hen. 41 1, wo Henoch sieht, wie das Reich verteilt und die Handlungen der Menschen auf der Wage gewogen wurden (J. Weiss 21 f.).

Ehre und Herrschaft verliehen wird (7 14), und gedeutet wird das Gesicht 7 27: „Dann (am Ende) wird die Herrschaft, Gewalt und Macht der Reiche unter dem ganzen Himmel dem Volke der Heiligen des Höchsten verliehen. Sein Reich wird ein ewiges Reich sein, und ihm werden alle Mächte dienen und untertan sein“ (vgl. 2 44). Hier zeigt sich deutlich die Verschiebung der Betrachtung. Der Schwerpunkt derselben hat sich verlegt. An Stelle des Reiches Gottes ist das Reich der Heiligen getreten. Diese Beobachtung lässt sich nun fast durch die gesamte jüdische Apokalyptik hindurch verfolgen. Der wesentlichste Punkt der Zukunftshoffnung bleibt die Herrschaft des Volkes Israel.

In der Tiervision des I. Hen. weilt der Verfasser mit besondrer Vorliebe bei der Herrschaftsstellung der Schafe (der frommen Israeliten) 90 30. „Ich sahe, wie alle übrig gebliebenen Schafe und alle Tiere auf der Erde und alle Vögel des Himmels niederfielen, jenen Schafen Huldigung erwiesen, sie anflehten und ihnen in jedem Wort gehorchten.“ In den Paränesen des Henoch wird in wilder Leidenschaft die zukünftige Herrschaft der jetzt unterdrückten Frommen geschildert. Die Sünder sollen von ihnen durchs Schwert fallen 94 7 (99 16) vgl. 91 12, am Tage des Blutvergiessens 94 7-9; die Gerechten sollen ihnen die Hälse abschneiden und sie erbarmungslos töten 98 12, der Herr wird sie in ihre Hand geben, ihr Joch wird schwer auf ihnen lasten 95 3-7, vgl. 50 2. Gleich am Anfang heisst es: „Er (Gott) wird gegen den Gerechten gnädig sein, ihm ewige Rechtschaffenheit geben und ihm Herrschaft verleihen“ 92 4 (vgl. Jubil. 32 19: „Ich werde deinem Samen die ganze Erde, die unter dem Himmel ist, geben, und sie werden über alle Völker herrschen . . . und werden die ganze Erde besitzen.“ Vgl. Jub. 1 16. 23 30. 2. Mk. 2 17). In der Ass. Mos. c. 10 schliesst die Schilderung der Errichtung der Herrschaft Gottes mit einem Hymnus auf das Volk: „Dann wirst du glücklich sein, Israel, und auf Nacken und Flügel des Adlers (des römischen Reiches?) steigen . . . und Gott wird dich erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen.“ Selbst in der Sapientia heisst es von den Frommen: „Sie werden die Heiden richten und über die Völker herrschen“ 3 8. Nach II. Bar. 72 4 f. sollen alle Nationen, die dem Untergang entrinnen, dem Volk Israel unterworfen sein. Sehr charakteristisch ist auch der mehrfach im babylonischen Talmud citierte Ausspruch des R. Samuel: „Es besteht kein andrer Unterschied zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias als die Knechtung durch die Reiche“ vgl. Berachoth 34 b (Wünsche I 57), Pesachim 68 a (Wünsche I 224), Sanhedrin 91 b (Wünsche II, 3. 153), Schabbath 151 b (Wünsche I 170). Selbst in späteren Jahrhunderten war an der eigentlich messianischen Hoffnung dies die Hauptsache: die Umkehrung aller Machtverhältnisse. Israel muss zu seinem Rechte kommen. Diese Stimmung spricht sich besonders deutlich aus im Midrasch z. Hohenl. 2 13: „Es ist die Zeit des Reiches der Kuthäer (Römer) gekommen, dass es vertilgt werde, die Zeit des Himmelreiches, dass es sich offenbare (Wünsche 71 f)“. Debarim Rabba zu Dt. 2 1:

„Wenn der Stern aus Jakob hervorgehen und die Stoppeln Esaus (Rom) verbrennen wird, dann will ich hervorgehen lassen mein Reich (Wünsche S. 14)." Musaph für den Neujahrstag (Dalman 306): „Wenn . . . Du vernichtest das Reich des Frevlers von der Erde und das stolze Reich eilends entwurzelst und zerbrichst, und Du das Regiment eilends errichtest über alle Deine Werke in Jerusalem, Deiner Stadt und auf dem Berg Zion, dem Wohnsitz Deiner Herrlichkeit". Vgl. Volz 341—344.

Gottes Herrschaft bleibt das ganze freilich immer, insofern als Gott allein den Zustand der neuen Welt herbeiführt. Die neue Zeit der Herrschaft des Volkes Israel entwickelt sich nicht allmählich aus der bisherigen Lage der Dinge heraus, sondern sie erfolgt unter einem völligen Abbruch der alten irdischen Verhältnisse, die sich bisher genau in der entgegengesetzten Linie bewegten. Bei der Herbeiführung dieser gewaltigen Umkehrung der Machtverhältnisse kann kein Mensch Gott helfen. Das ist schon die Überzeugung des späteren Prophetismus, soweit er messianische Gedanken ausspricht. Das ist erst recht die Überzeugung der jüdischen Apokalyptiker. Der Stein, der das Gebilde der Weltreiche zertrümmert, löst sich ohne Zutun von Menschenhand Da. 2 34—45. Gott sendet den grossen Engel Michael, der für sein Volk streitet 12 1 (vgl. Ass. Mos. 10 1 f.). Der Herr der Schafe (Israels) nimmt den Zornstab in die Hand und schlägt auf die Erde, so dass sie alle Feinde Israels verschlingt I. Hen. 90 18. Er erscheint zum Gericht und tritt auf den Berg Sinai mit Myriaden seiner Heerscharen I. Hen. 1 8 f.[1]) Der Gedanke, dass die Frommen etwa Gott bei der Errichtung des Reiches helfen könnten, liegt der spätjüdischen Frömmigkeit im ganzen recht fern.[2]) Die Frommen können in den immer schlimmer werdenden

1) Vgl. noch Ps. Sal. 2. 15. Die transzendenter gestalteten Zukunftsbilder, in denen es sich um Weltuntergang und Welterneuerung handelt, lasse ich vorläufig noch ganz beiseite. Hier versteht es sich von selbst, dass Gott der allein Wirkende ist.

2) Die Stimmung schwankt hier natürlich etwas. In der Makkabäerperiode hat es Zeiten gegeben, in welcher auch die Frommen die Heldentaten des Makkabäergeschlechts direkt als messianisch ansahen: Ps. 110. 60 und 108. 2 (?); I. Hen. 90 19. 91 12. Test. Levi 18 (das hier geweissagte neue Priestergeschlecht ist zum Teil schon in der Gegenwart vorhanden). In der Apokalypse Jub. 23 ist von einem plötzlichen Eingreifen Gottes und Umschwung der Verhältnisse nicht die Rede. Die neue Zeit reift vielmehr langsam heran. — Später herrscht in den zelotischen Kreisen (s. o.) die Stimmung, dass man das Reich Gottes herbeizwingen könne (ἁρπάζειν βιάζειν Mt. 11 12). Aber das alles sind Ausnahmen. Die spezifisch jüdische Frömmigkeit entwickelt sich in einer andern Richtung. Es ist aber immerhin mög-

Zeiten der letzten Not nichts tun, als dulden, leiden und die Treue wahren bis in den Tod Da. 11 33—35. Ass. Mos. 9. In dieser Beziehung bleibt das, was man erwartet, Gottes Herrschaft. Aber die Herrschaft Gottes ist schliesslich doch nichts andres als das Regiment des Volkes Gottes auf Erden.

2. Die Vernichtung und Unterwerfung der Feinde. Ist der Hauptinhalt der israelitischen Hoffnung die Herrschaft des Volkes, so steht natürlich auch die Hoffnung auf die Niederwerfung der Reiche der Welt ganz im Mittelpunkt. Vor allem handelt es sich um die Besiegung der herrschenden Weltmacht. Für Daniel war dies Weltreich (das vierte furchtbare Tier) das griechische,[1]) das den Gipfel seiner Bosheit in Antiochus IV erreicht hatte (Da. 7, vgl. Henoch 90. Test. Naphth. 5). Die Gefahr, die vonseiten des griechischen (syrischen) Reiches drohte, schwand bald. An dessen Stelle tritt — doch erst ganz allmählich — das römische Reich.[2]) Die Bilderreden des I. Henoch, die in der Zeit der Triumvirate geschrieben wurden, richten sich noch nicht gegen die Weltherrschaft Roms als solche, sondern gegen die den Erdball in Verwirrung setzenden römischen Gewalthaber und Prätendenten (38 5. 46 4. 8. 48 8. 53—54, 62—63). Dann wandte sich der Hass der Frommen gegen die idumäische Fremdherrschaft. Noch in der Assumptio des Moses ist der Feind der Endzeit nicht Rom, sondern eine Phantasiegestalt, ein gottloser Tyrann, eine Mischung aus Antiochus Epiphanes und Herodes (c. 8). Dann erst, doch wohl jedenfalls schon im Zeitalter Jesu, überträgt sich der Hass von Edom auf Rom: Rom wird Edom, die Feindschaft zwischen Jakob und Esau ein Symbol der Feindschaft Judäas und Roms. IV. Esra 6 8—10. Die Danielsche Weissagung wird auf Rom künstlich umgedeutet. IV. Esra 12 11: „Der Adler — das ist das vierte Weltreich, das Deinem Bruder Daniel im Gesicht erschienen ist; ihm freilich ist es nicht so gedeutet, wie ich Dir jetzt deuten will oder schon gedeutet habe" (vgl. IV. Esra 5 8. Joseph. A. X 208 f. II. Bar. 39). Vom neu-

---

lich, dass von der hier geschilderten Stimmung aus die paradoxen Äusserungen Jesu über die Gegenwart der Herrschaft Gottes (Mt. 12 28 und Par. 11 4 f. Lk. 17 21) begreiflich werden.

1) Etwas älter ist vielleicht die Weissagung von dem Kampf Gottes mit den drei „Ungeheuern", wahrscheinlich der ägyptischen, syrischen und parthischen Weltmacht, Jes. 27 1 ff.

2) Ps. Sal. 2 richtet sich gegen Pompejus persönlich, noch nicht gegen das römische Reich.

testamentlichen Zeitalter an beherrscht der Gegensatz gegen Rom die messianische Weissagung.[1])

Schon in der späteren[2]) Eschatologie des Alten Testaments ist an Stelle der Weissagung der Vernichtung bestimmter Feinde des Volkes Israel ein Kolossalgemälde getreten von der Vernichtung eines ganzen Haufens von Völkern oder aller Völker, die sich gegen Jerusalem oder den heiligen Berg versammeln. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist hier ein Mythus in die jüdische Eschatologie eingedrungen, der ursprünglich vom Ansturm dämonischer Heere gegen die auf dem Nabel der Erde (Ez. 38 12) liegende Götterstadt oder gegen den Götterberg und von deren Besiegung handelt (man vergleiche die Kämpfe der Götter mit den Giganten, Sturm der Titanen gegen den Olymp). Am eindringlichsten und mächtigsten ist dies Motiv in der unter Ezechiels Namen laufenden Weissagung von Gog dem Fürsten Magogs bearbeitet.[3]) Aber auch die Joelweissagung[4]) hat dasselbe mit der Schilderung des Heuschreckenschwarmes vereinigt, und das Gericht im Tal Josaphat (Kap. 4) gehört in diesen Zusammenhang ebenso wie die Weissagung Zach. 14 1 ff.[5]) Diese grotesken Nachtgemälde mit ihren

1) Vgl. Josephus A. X 208 (Deutung der Weissagung Daniels). IV. Esr. 5 8. 11—12 (die Adlervision). II. Bar. 36—40. Apok. Joh. 13. 17—18. 19 17 ff. Sibylle IV. V 155 ff. etc. Eine neue Wendung gewinnen diese Weissagungen durch die antichristliche Auffassung Neros (vgl. Asc. Jes. 3 13—5 1; Apok. Joh. 13. 17). Über Neros Gestalt in der sibyllinischen Literatur vgl. Zahn, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Leben 1886 337 ff.; Bousset, krit. exeg. Kommentar z. Offenbrg. Joh. 474 ff.; J. Geffcken N. G. G. W. 1899 446 ff. Charles in der Ausgabe der Ascensio Jes. LI—LXXV; Nordmeyer, der Tod Neros in der Legende, Festschr. d. Gymnas. zu Mörs 1896. Zur Gleichsetzung Edoms mit Rom vgl. Targum Ps.-Jonathan z. Lev. 26 44; Fragm. Targum zu Gen. 15 12. Lev. 26 44. Die Gleichsetzung beherrscht die spätere jüdische Apokalyptik des Talmud. Sie wird Jer. Taanith 68 d. Bacher Agada I² 285 im Namen Akibas überliefert, s. o. S. 246.

2) Gressmann will Spuren dieser Vorstellungen bereits in den Weissagungen des Jeremia vom Feind aus dem Norden Jer. 4 13. 5 15 f. 6 22 u. ö. vgl. Jer. 7 32, bei Jesaia 5 27 f. 8 9 ff. 17 4 ff. 12 ff. und an andern Stellen der älteren Prophetie finden.

3) Aller Wahrscheinlichkeit nach stammt die Weissagung (c. 38—39) nicht von Ezechiel selbst, dessen Weissagung mit Kap. 37 schliesst. 38 8. 12. setzt bereits die Sammlung der Zerstreuten aus vieler Herren Länder voraus. Das Stück ist überdies aus zwei verschiedenen Weissagungen zusammengearbeitet. Vgl. Krätzschmars Kommentar und Gressmann 181 ff.

4) Vgl. Gressmann 93 f. 187 f.

5) Vgl. Gressmann 185 f.

starken, glutvollen, aus der Mythologie stammenden Farben haben mächtig auf die Phantasie der späteren Apokalyptiker gewirkt. Der Redaktor der Psalmen, der Psalm 2 [1]) als eine seiner Meinung nach messianische Weissagung neben den einleitenden Gesetzespsalm der Psalmensammlung voranstellte, [2]) sah in dem Liede den Sieg Gottes und des Messias über die Feinde der Endzeit verherrlicht.

Deutlich zeigt sich vor allem die Nachwirkung von Ez. 38f. Die ältesten Spuren zeigen sich bereits in der LXX Übers. zu Num. 24 7: ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν καὶ ὑψωθήσεται ἡ Γὼγ βασιλεία. [3]) Direkt abhängig von Ez. 38f. ist die Schilderung des Endes in der ältesten jüdischen Sibylle III 663 ff. [4]) In den Bilderreden (I. Hen. 56) sind Gog und Magog auf die wilden Scharen der Parther, deren Einfälle damals drohten, umgedeutet. Vgl. Jes. 24 21; I. Hen. 90 16-19; Ass. Mos. 10 4-7; Philo, de praem. 16; Test. Joseph 1. 9; II. Bar. 70 7-10 („es wird aber der Höchste Völker offenbaren, die er dazu vorbereitet hat"). 72; ferner die Weissagung IV. Es. 13 5. 33 ff. vom Kampf des Messias mit dem unzähligen Heer aller Völker; die Hystaspesweissagung vom Sieg des Messias über viele Könige Clemens Alex. Strom. VI 5 43 (Schürer III 452). Im Neuen Testament begegnen wir endlich Apok. Joh. 16 14. 17 12-14. 19 17-19. 20 7-10 der Gog-Magog-Sage.

Eine Reihe von Weissagungen über Gog und Magog tradiert die noch spätere jüdische Eschatologie, vor allem die Targume. Ps.-Jonathan und Fragmententargum bringen zu Nu. 11 26-29 als eine Weissagung der beiden Propheten Eldad und Medad die Prophezeiung vom Könige aus dem Lande Magog (Jeruschalmi) oder Gog und Magog (Fragm.). Nach Ps.-Jonathan zu Nu. 24 17 soll der Messias Gog besiegen (vgl. dazu Onkelos Targum, der Nu. 24 17 שֵׁבֶט mit מְשִׁיחָא wiedergibt). Ps.-Jonathan zu Ex. 40 11 nennt bestimmter den Messias aus dem Hause Ephraim, vgl. zu Ex. 26 44. Fragm. Targ. zu Dt. 32. In der Eschatologie der Rabbinen haben Gog und Magog ebenfalls ihren bestimmten Platz. Edujoth II 10 (Bacher I² 329) ist ein Ausspruch Akibas über sie überliefert, Mechilta zu Ex. 16 25 (50 b) ein Wort R. Eliezers ben Hyrkanos (Bacher I² 112). Und schon R. Nehemia, ein Schüler Akibas, weiss von einer Weissagung Eldads und Medads über Gog Sanhedrin 17 a; vgl. Klausner S. 99—103. Verwandte Elemente liegen übrigens in der Alexandersage vor. Bereits nach Josephus B. VII 245 und

---

1) Über den ursprünglichen Sinn des Psalmes vgl. Gressmann 250 ff.

2) Von der Zusammengehörigkeit der beiden ersten Psalmen weiss auch noch die spätere jüdische Überlieferung, Berachoth 10 a.

3) Ganz anders der hebr. Grundtext: „Es rinnt Wasser aus seinen (Israels) Eimern, und seine Saat hat reichliches Wasser. Mächtiger als Agag ist sein König". Auch die messianische Weissagung der samaritanischen Liturgie zum Versöhnungstage (Übers. v. Cowley, Expositor V1. London 1895. S. 163) liest: „Sein König soll mächtiger als Gog sein". Vgl. Amos 7 1 LXX.

4) Vgl. III 319. 512—13, ferner V 101—110.

Plinius Hist. Nat. VI 15 40 soll Alexander im hohen Norden hinter den Bergen des Kaspischen Meeres gefahrdrohende wilde Völkerschaften durch mächtige Felstore eingeschlossen haben. Leicht stellte sich hier dann die eschatologische Wendung der Sage ein, dass am Ende der Tage diese wilden Völkerschaften hinter ihren Toren hervorbrechen würden. Die Kombination der vielleicht schon ursprünglich verwandten Sagen ist in den Alexanderromanen tatsächlich vollzogen (vgl. Bousset Ztschr. f. Kgsch. XX 2 1900, Beitr. z. Gesch. d. Eschatologie S. 113 ff.; ebenda S. 120: die späteren jüdischen Gog- und Magog-Weissagungen).

Auch die Weissagung von einem „König des Nordens", der in den letzten Tagen die Erde mit Krieg überziehen soll, hängt mit der Gog-Weissagung zusammen. Die jeder geschichtlichen Deutung spottende Danielsche Weissagung von diesem König des Nordens Da. 11 40-45 gibt aller Wahrscheinlichkeit nach eine ältere nur noch halbverstandene apokalyptische Tradition weiter. Vgl. schon Jer. 1 15 (die Königreiche des Nordens); Joel 2 20 (der „Nördliche"); Ez. 38 5 (der äusserste Norden). Dazu Gressmann 174 ff.

Die Vorstellungen über die Art der Niederwerfung und Vernichtung der feindlichen Weltmächte schwanken zwischen der Idee eines wirklichen Kampfes auf der einen, der eines Gerichtsvorganges auf der andern Seite. Namentlich hat die oben dargestellte, aus der Mythologie stammende Idee der Vernichtung der zum Ansturm auf das heilige Land versammelten Völker der forensischen Gerichtsvorstellung vorgearbeitet.

Sehr selten ist die spezifisch irdisch-nationale Erwartung geworden, dass die Frommen selbst im Kampfe ihre Feinde besiegen werden. In dem kräftigen makkabäischen Zeitalter (s. o.) ist die Vorstellung vorhanden. Den „Schafen" wird das Schwert gegeben, mit dem sie die Tiere des Feldes töten sollen I. Hen. 90 19. Die messianische Periode ist als die des Schwertes charakterisiert 91 12. Dementsprechend wird des öftern da, wo das Regiment eines Messias aus Davids Stamm erwartet wird, der Messias als irdischer Held und siegreicher Kämpfer aufgefasst (s. u.).

Für gewöhnlich verrichten überirdische Mächte das Werk für das Volk Gottes. Der Erzengel Michael wird für sein Volk streiten Da. 12 1 (vgl. Ass. Mos. 10 2. Apok. Joh. 14 14 ff.). Meistens aber ist es Gott selbst, der zum Kampf erscheint. Dieser Kampf Gottes mit den Feinden des Volkes wird natürlich nur noch selten als ein wirklicher Krieg vorgestellt. Wenn es I. Hen. 62 12 heisst, dass das Schwert des Herrn[1]) der Geister sich

1) An Stelle des kämpfenden Gottes tritt hier und bereits Jes. 34 5 das Schwert des Herrn. Vgl. Gressmann 79 f; dort mehr Material.

am Blut der Könige berauschen wird, so ist das an der sonstigen Auffassung der Bilderreden gemessen eine ganz archaistische Wendung. Da wo das Bild des Kampfes und Krieges noch vorliegt, dringen kräftige supranaturale Züge in dieses ein. Sach. 14 3—5. Ass. Mos. 10. Namentlich wirkt hier dann der alte, nunmehr eschatologisch gewandte Mythos vom Kampf Gottes mit einem oder mehreren Ungeheuern nach und verleiht dem Bild groteske Züge. Jes. 27 1 ff. Sir. 36 (33) 12. Ps. Sal. 2 26 ff. Test. Asser 7 (Apok. Joh. 12 1 ff.).

Aber fast überall sonst ist die Idee des Kampfes bereits verdrängt. Das Gericht, das bei Joel Gott im Tale Josaphat hält, trägt zwar noch einige Züge von wirklichem Kampf und Krieg an sich (Joel 4 9 f.). Aber im wesentlichen ist es doch als ein forensisches gedacht. Neben Joel wirken andere Vorbilder (namentlich späterer) alttestamentlicher Weissagung nach. Die wunderbare und plötzliche Vernichtung Gogs und Magogs in der Pseudo-Ezechielischen Weissagung (39 1 ff) wird vorbildlich. Es entsteht die Vorstellung, dass ein vom Himmel kommendes Feuer die Völker vernichtet. Sib. III 672 ff. 689 ff. 761. Apok. Joh. 20 9. vgl. II. Bar. 70 8 f. Nach Sacharja 14 13. I. Hen. 56 7 sollen die Scharen der Völker das Schwert gegen sich selbst wenden, oder die Erde soll sie hinabschlingen I. Hen. 90 18. II. Bar. 70 10, oder die Feinde sollen bei lebendigem Leibe verfaulen Jes. 66 24 (65 5). Sach. 14 12. Jud. 16 18.[1])

Dementsprechend kommt die Vorstellung auf, dass das Volk Israel während dieses Kampfes, den Gott allein mit Israels Feinden führt, an einem sicheren Ort geborgen sein soll. So ist schon Jes. 26 20 zu verstehen: „Gehe mein Volk in Deine Kammer und schliess die Türe hinter Dir zu. Verbirg Dich einen kleinen Augenblick, bis der Grimm vorübergeht". Angedeutet ist diese Idee in den Paränesen des Henoch 96 2. 100 5. Nach Sach. 14 5 soll Israel zur Zeit des letzten Krieges „in das Tal Harai fliehen". Nach Ass. Mos. 10 wird das Volk Israel sogar auf den Flügeln des Adlers zu den Sternen erhoben und schaut von dort die Vernichtung der Feinde. Oder es heisst, dass in den Zeiten der letzten Not das heilige Land seine Bewohner wunderbar beschirmen soll II. Bar. 29 2. 71 1 (vgl. die Idee von der Flucht der Gerechten

1) Über die analoge Vergeistigung des vom Messias gehaltenen Gerichtes, die sich namentlich an Jes. 11 4 anlehnt, s. u.

Mk. 13 14—20 und Par., Apok. Joh. 12 13 ff, und von deren Versiegelung Apok. Joh. 7 1—8).

So entwickelt sich neben der Idee des Kampfes Gottes mit den Feinden Israels mehr und mehr die Idee eines forensischen Gerichtes. Aber vorherrschend bleibt bei alledem die spezifisch national-messianische Bedeutung des Gerichtsgedankens. Von einem Weltgericht in unserm Sinn kann man bei diesen Phantasien überall noch nicht reden, sondern nur von einem mehr und mehr ins Wunderbare gezeichneten Vernichtungskampf Gottes gegen die Feinde Israels. Erst im folgenden Abschnitt werden wir sehen, wie doch wenigstens Keimansätze der universalen und ethischen Weltgerichtsidee in der jüdischen Apokalyptik vorhanden sind.

3. Der Messias. Die Gestalt des Messias gehört nicht zum eisernen Bestand der eschatologischen Hoffnungen Israels und des Judentums. In so manchen, ja den meisten Zukunftserwartungen der ältern Zeit wird der Messias überhaupt nicht erwähnt, oder bleibt seine Gestalt im Hintergrunde stehen. Wo wirklich sich im Ernst alle Gedanken auf das Kommen Gottes, auf die Aufrichtung der Herrschaft Gottes spannen, bleibt kein Interesse übrig für messianische Erwartungen im engeren Sinn.[1]) Dieselbe Beobachtung können wir auch für unsern Zeitraum machen. In einer ganzen Reihe von Zeugnissen der eschatologischen Hoffnung des Spätjudentums — ich nenne Joel, Sirach 33, Jes. 24—27, Daniel,[2]) die erste Partie des I. Henoch (1—36), die Wochenvision und die Paränesen desselben Buches, die Jubiläen, die Assumptio Mosis, das zweite Henochbuch, ferner von Schriften, in denen man die Erwähnung des Messias erwarten könnte, Tobit, Judith, I.[3]) und II. Makkabäer, Sapientia, I. Baruch — findet sich die Gestalt des Messias überhaupt nicht. In andern Quellen, in der Tiervision des I. Henoch 90 38, im dritten Sybillenbuch (652—655), bei Philo, de praem. et poen. 16 (vgl. auch II. Bar. 29 3. 30 1. IV. Esra 7 28 f.; Apok. Abrahams 31) erscheint seine Figur als eine ganz nebensächliche und schattenhafte innerhalb des Zukunftsgemäldes. Wenn nicht noch andre Quellen neben denen der jüdischen Apokalyptik vorlägen, namentlich die neutestamentlichen Schriften, könnte man zu der Anschauung kommen, als hätte in der Hoffnung des Spätjudentums die Gestalt des Messias

1) Vgl. H. Gunkel, Psalmen² 162; H. Gressmann 295.

2) Da. 7 13 ff. liegt die Gestalt eines persönlichen Messias vor, aber vom Verfasser selbst wird sie allegorisch gedeutet.

3) I. Mk. 4 46. 14 41 ist nur von der Erwartung eines Propheten die Rede.

kaum noch existiert. Es sind, soweit ich sehe, zwei Ursachen, die vor allem dazu beigetragen haben, dass die spezifische Erwartung eines Messias auf weiten Strecken der jüdischen eschatologischen Literatur fast noch stärker als früher zurücktritt. Die erste Ursache ist die Erweiterung des jüdischen Weltbildes, die auch in der jüdischen Eschatologie mehr und mehr zum Ausdruck kommt, und die damit zusammenhängende, immer stärker hervortretende Auffassung der grossen Endkatastrophe als eines absoluten, göttlichen Wunders. Wo es sich um so ungeheure, weltweite Verhältnisse, um die Macht der griechischen Diadochenreiche, um griechische Weltkultur und römische Weltherrschaft und die Besiegung dieser Mächte handelte, wo man Gottes gewaltiges Eingreifen selbst erwartete, was hatte da schliesslich noch der König aus Davids Stamm für eine Bedeutung! Eine zweite, der ersten nicht verwandte Ursache kommt für eine bestimmte Zeit und deren Literatur hinzu. In der makkabäischen Zeit hatte man ein starkes Fürstengeschlecht, das wenigstens zu gewissen Zeiten auch von weiten Kreisen der Frommen mehr oder minder als ein messianisches Geschlecht angesehen wurde. In der letzten Zeit Jonathans, in der Simons und Hyrkans I., dann wieder in der Zeit Alexandras haben viele Fromme sicherlich geglaubt, im messianischen Zeitalter zu leben. Erwartete man auch von der Zukunft noch wunderbarere und grössere Dinge von Gott, so gehörte zu diesen doch nicht der König aus Davids Stamm. Der Glanz des Stammes Levi, aus dem das Priestergeschlecht der Makkabäer stammt, beginnt trotz aller alttestamentlichen Weissagungen den Glanz des Stammes Juda zu überstrahlen. Auf ihn werden die messianischen Weissagungen übertragen.[1])

Dennoch wäre es verkehrt, annehmen zu wollen, dass die Erwartung eines Messias im neutestamentlichen Zeitalter so ziemlich verschwunden sei. Jene transzendente, wunderbare Auffassung des grossen Umschwunges der Dinge scheint eben doch mehr die literarischen Kreise des Judentums beherrscht zu haben als die breite Masse des Volkes. Hier blieb die spezielle nationale Hoffnung auf einen mächtigen irdischen König immer die vorherrschende. Auch verschwand der messianische Nimbus des

1) Beweise dafür liegen vor im Buch der Jubiläen und in der Grundschrift der Testamente der Patriarchen (s. o. S. 14f. u. ö.). — Noch Josephus A. XIII 299 B. I 68f. rühmt von Hyrkan, dass er die königliche, hohepriesterliche und prophetische Würde in sich vereinigt habe; vgl. Test. Levi 8.

Makkabäerhauses auf Nimmerwiederkehr mit dessen Sturz. Von jetzt an werden in den Kreisen der Frommen die Makkabäer als Usurpatoren angesehen. Und es ist charakteristisch, wie nun in denselben Kreisen, welche dieses Urteil aussprechen, der alte prophetische Traum von dem Messias aus Davids Geschlecht in aller Lebendigkeit und Energie wieder neu ersteht. Nirgends ist ein so glänzendes und ausführliches Gemälde vom davidischen Messias entworfen wie in den salomonischen Psalmen (17—18). Die etwas später geschriebenen Bilderreden des Henoch sind durch und durch messianisch im eigentlichen Sinne des Wortes. Dass von nun an die Hoffnung auf den Sohn Davids im Zentrum der Zukunftshoffnungen der Masse[1]) stand, beweisen vor allem unsere Evangelien, ferner das vielfache Auftreten messianischer Revolutionäre von dem Galiläer Judas bis Barkochba,[2]) endlich die Tatsache, dass in den spätern Apokalypsen (der fünften und sechsten Vision des IV. Esra, II. Baruch 35—40. 53 10 f. 69—74, Apok. Joh., Sib. V 414—433) die Gestalt des Messias wieder eine feste Stellung einnimmt, wenn freilich auch ihre Bedeutung durch die Idee des Zwischenreiches stark beschränkt erscheint.[3])

1) Auch in der merkwürdigen Zukunftshoffnung der Pharisäer zur Zeit des Herodes, von der uns Josephus, wahrscheinlich nach Nicolaus von Damaskus, berichtet (A. XVII 44 f.), spielt der Messias eine Rolle (Schürer II 512 f.). Wenig zuverlässig scheint die Überlieferung, derzufolge Simon ben Schetach in einer Auslegung zu Cant. 5 2 von dem Messias geweissagt haben soll, dass er mit 400 Mann am Anfang der Wüste Moab erscheinen werde (vgl. Schlatter I. G. 119).

2) Über Judas, dessen messianische Rolle nicht sicher ist s. o. S. 187 1. Die Warnungen unserer Evangelien vor falschen Propheten und Messiassen spiegeln diese Stimmung wieder. Mk. 13 22 = Mt. 24 11-24. Unter Cuspius Fadus (um 44) trat der falsche Prophet Theudas auf Jos. A. XX 97 f. Apg. 5 36; unter Felix „der Ägypter" Jos. A. XX 169 f. B. II 261 ff. Apg. 21 38; ein andrer Gaukler unter Festus Jos. A. XX 188 (s. o. S. 101 2). Barkochba, vielleicht aus Kokaba (vgl. Julius Africanus bei Euseb. H. E. I 7 14) gebürtig, wurde nach Num. 24 17 als Sohn des Sternes (כּוֹכָב) d. h. als Messias von wunderbarer Herkunft von den Zeitgenossen, selbst von einem R. Akiba begrüsst. Später nach erlittener Enttäuschung nannte man ihn בַּר כֹּזִיבָא, Lügensohn, vgl. Riggenbach, Versuch e. neuen Deutung des Namens Barkochba, Beitr. z. Förd. d. Theol. V. 4 S. 105—107.

3) Auch die zahlreichen Stellen, an denen in der LXX die Gestalt des Messias eingetragen und die Lehre vom Messias transzendenter ausgestaltet ist (s. Kap. XIII 6), sprechen für messianisches Interesse in der späteren Zeit. Der Jude Trypho (Justin, Dialogus 89) behauptet, dass die Erwartung des Messias in seinem Volk eine allgemeine sei. In der unter der Leitung des Rabbinats stehenden Frömmigkeit des Judentums nach der Zerstörung

Das jüdische Volk ist übrigens nicht das einzige, welches in der uns interessierenden Zeit einen messianischen König erhofft. Auch bei den Samaritanern scheint die Erwartung eines Messias in unsre Zeit zurückdatiert werden zu können. In der allerdings erst in einem Werk des XIV. Jh. überlieferten samaritanischen Liturgie zum Versöhnungstage ist uns eine interessante messianische Apokalypse überliefert, durch die wir ausführlich über die bekannte samaritanische Erwartung eines Messias (Ta'eb) orientiert werden. (Text resp. Übersetzungen von Heidenheim, die samaritanische Liturgie 1885—1887 [= Bibliotheca Samaritana II—IV, 88ff]; Merx, Ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb, Actes du huitième congrès international des orientalistes. Section Sémitique. Leide 1893. 117ff. Cowley, the Samaritan doctrine of the Messiah. Expositor 1995. 162—164). Zu dem Bestande dieser samaritanisch-messianischen Hoffnung gehört unter anderm auch das Wiedererscheinen der heiligen im Berge Garizim verborgenen Geräte des Tempels. Da nun nach Jos. A XVIII 85 bereits unter Pilatus ein falscher Prophet (Messias) unter den Samaritanern auftrat und mit dem Versprechen, auf dem Berge Garizim ihnen die heiligen Geräte zeigen zu wollen, einen messianischen Aufruhr unter ihnen erregte, so lässt sich die samaritanische Ta'eb-Hoffnung mit grosser Wahrscheinlichkeit bis in unser Zeitalter zurückdatieren (vgl. Joh. 4 25-30).

Vor allem ist es interessant, wie sich in der das Judentum umgebenden Welt der Diadochenreiche und dann namentlich des Römerreichs eine der jüdischen verwandte, geradezu messianische Stimmung gegenüber dem Regiment des jeweilig regierenden Herrschers entwickelt. Aus orientalischer Königsvergötterung und griechischer Heroenverehrung hat sich hier der Glaube an den regierenden Herrscher, seine rettende, erlösende, Ordnung und Frieden schaffende Macht, seinen göttlichen Charakter entwickelt. Fast seit den Anfängen der Diadochenzeit galten die regierenden Ptolemäer als θεοὶ σωτῆρες, d. h. die Menschen aus ihren Nöten errettende Gottheiten. Diese Verehrung übertrug sich dann auf die römischen Imperatoren, die dem in blutigen Fehden und Kriegen zerrissenen Orient doch schliesslich Ruhe und Frieden und eine gesegnete Ordnung wiederbrachten. Vor allem tritt diese Stimmung

scheint das Interesse an der Gestalt des Messias dann allerdings sehr stark zurückgetreten zu sein. Das wird ganz besonders aus der sich auf das Tannaitische Zeitalter beschränkenden Darstellung Klausners ersichtlich (vgl. Volz 198). In der jüdischen Gebetsliturgie wird der Messias zwar häufig erwähnt, aber nur in sehr allgemeinen Wendungen. Er ist ein Requisit der eschatologischen Hoffnungen neben andern. Das Interesse an Gottes Herrschaft ist hier ganz überragend; vgl. Schmone Esre, babylon. Rec. Bitte 15: „Den Spross Davids lass bald aufsprossen und sein Horn erhebe durch Deine Hilfe"; noch allgemeiner jerus. Rec. Bitte 14: „Erbarme Dich, Jahwe unser Gott .... über die Herrschaft Davids, den Gesalbten Deiner Gerechtigkeit"; vgl. ferner das Habinenugebet (Dalman 304) und das Musaphstück (Dalman 306a; Volz 198). Die Worte des Kaddisch: „Es sprosse seine Erlösung und nahe sich sein Gesalbter", fehlen in Cod. B (Dalman 305).

im augusteischen Zeitalter hervor. Der divus Augustus, der θεὸς Σεβαστός, zu dessen Füssen die Welt gebändigt lag, ist in Wahrheit der θεὸς Σωτήρ einer nach Frieden lechzenden Menschheit. Servilismus und griechische Rhetorik bemächtigten sich dieser Idee und so bildete sich bereits im voraugusteischen Zeitalter eine Art religiösen Hofstiles heraus, dem wir überall begegnen. Nur ein Beispiel unter vielen ist die berühmt gewordene Inschrift von Priene. (Mitt. d. Kais. D. archäologisch. Inst. Bd. 23, S. 275 ff., vgl. Harnack, Christliche Welt 1899. N. 51): „Die Vorsehung, die über allem im Leben waltet, hat diesen Mann zum Heil der Menschen mit solchen Gaben erfüllt, dass sie ihn uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland (σωτῆρα) gesandt hat. Aller Fehde wird er ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten". Dieselbe Stimmung ist auch in der Rede des Nicolaus von Damaskus vor Agrippa, Jos. A. XVI 31—57 und in der Alexanders, des Sohnes Herodes des Grossen, vor Augustus XVI, 105 f. ausgesprochen. In diesem Zusammenhang scheint dann auch die vielbesprochene vierte Ekloge Vergils (40 n. Chr.) zu stehen. Es war eben zu Vergils Zeiten Stil geworden, den mächtigen und erfolgreichen Imperator und Herrscher als Heros und göttlichen Soter zu begrüssen. Einen solchen Heros und Halbgott sieht der höfische Poet in dem eben geborenen Knaben eines römischen Grossen (Asinius Pollio). Mit der Idee eines kommenden rettenden Heros verbindet sich dann hier die aus dem Orient stammende, mit astronomischen Spekulationen verbundene Erwartung eines goldnen Zeitalters, dessen Anbruch die Dichtung als unmittelbar bevorstehend erwartet. Das Sonnenregiment, der Sonnenkönig, die neue Weltperiode soll kommen. „Tuus jam regnat Apollo". Vgl. Horaz, carmina I 2 30 f.: „Wir flehen, o komme endlich, die glänzenden Schultern wolkenumkleidet, Seher Apollo" (über Vergils Ekloge vergleiche F. Marx, N. Jahrb. f. klass. Philol. 1898; Sudhaus, Rhein. Museum 1901. 35 ff.; Schürer III 444 f.). Es scheinen sogar einige direkte Einflüsse dieses religiös gefärbten „Hofstiles" in der jüdischen Messianologie vorzuliegen. Vor allem dürfen wir sie in der Sibyllenliteratur erwarten. Eine Spur solchen Einflusses scheint bereits Sib. III 652 f. zu verraten. „Und dann wird Gott von der Sonne her einen König senden, der auf der ganzen Erde den bösen Kriegen ein Ende macht, indem er die einen tötet, mit den anderen sichere Verträge schliesst". Das rätselhafte ἀπ' ἠελίοιο, das in Jes. 41 25 (ἀφ' ἡλίου ἀνατολῆς) doch nur eine teilweise Parallele hat, dürfte von dorther seine Erklärung finden. In demselben Stil ist das wahrscheinlich schon christliche Sibyllenstück III 46—50 gehalten. An diesen Zusammenhang werden wir auch bei der Schilderung des Messias (ἦλθε γὰρ ὁ ὑραν ίων νώτων ἀνὴρ μακαρίτης) Sib. V 414—417 denken dürfen. Vgl. dazu Cicero, de imperio Cn. Pompeji 41: „omnes nunc in iis locis Pompejum sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur". Auch wenn der jüdische Messias hier und da bereits σωτήρ genannt wird (s. u. S. 262), mag der hellenistische Hofstil eingewirkt haben. Vgl. zum Ganzen P. Wendland, Σωτήρ Z. N. W. V. 1904. 335—353. Von Interesse ist auch der Hinweis Gressmanns, dass es in Babylon schon in viel früherer Zeit einen derartigen höfischen Stil mythologischer Verherrlichung des Regenten gegeben habe, der dann vielfach von Einfluss auf die

alttestamentliche Literatur, besonders auf deren messianische Erwartung (Psalmen, Deuterojesaia) geworden sei. (259 ff. 270 ff. 305 ff.)

Auch im Orient muss zu gleicher Zeit die messianische Idee lebendig gewesen sein. Die Erwartung des Messias, Saoshyant (Soshios), die in der älteren eranischen Eschatologie zum mindesten noch nicht stark hervortritt,[1]) wird damals schon eine feste Stellung in ihr gehabt haben. Das beweisen auch die Fragmente der leider verloren gegangenen Weissagungen des Hystaspes (Justin Apolog. I 20, Ps.-Paulus bei Clemens Al. Strom. VI 5 42. 43. Lactanz VII 15 19. 18 2-3. vgl. das Excerpt aus den χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν bei Buresch, Klaros S. 95 f.). Denn nach den wenigen erhaltenen Fragmenten scheinen diese ein zu apologetischen Zwecken verfasstes Gemisch jüdischer und eranischer Eschatologie zu sein. Und im Mittelpunkt dieser Weissagung scheint ebenfalls die Person des Messias gestanden zu haben.

Herkunft und Name des Messias. Wenden wir uns den Einzelheiten der speziell „messianischen" Hoffnungen des Judentums zu, so steht nach kurzen Schwankungen in der Makkabäerzeit (s. o.)[2]) fest, dass der Messias aus Davids Haus kommen soll.

Vgl. Ps. Sal. 17 4. (5). 21 (23); das wahrscheinlich (s. o.) interpolierte Stück Test. Jud. 22—24; Schmone Esre Bitte 14 (resp. 15); Habinenu-Gebet; Rabban Gamaliel II. in Derech Erez. Suta c. 10 (Bacher I² 92); Eleazar ben Modein, Mechilta 50 b zu Exod. 16 25 (Bacher I² 195); IV. Esra 12 32; Targum Jonathan zu Jes. 11 1. Jer. 23 5. 33 15. Hosea 3 5 (בֶּן דָּוִד, s. Schürer II 527). Besonders tritt hier das Neue Testament mit seinem Zeugnis für den Bestand der volkstümlichen Hoffnungen ein. Mk. 12 35 u. Par. 10 47. 11 10 u. Par. Mt. 12 23. 15 22. 21 15 f. Rö. 1 3. II. Tim. 2 8. Apk. 5 5 (ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα). 22 16 vgl. Didache 9 2 (ἄμπελος Δαυείδ). — Dass die Geburtsstätte des Messias gerade Bethlehem sein sollte, scheint doch nur eine vereinzelte Tradition gewesen zu sein. Mt. 2 5. Joh. 7 41 f. Targum zu Micha 5 1 (Schürer II 527). Zu vergleichen ist aber auch die merkwürdige Erzählung, die im jerusalemischen Talmud Berachoth 5 a (Lightfoot Hor. Hebr. zu Mt. 2 1) überliefert ist, vgl. meinen Kommentar z. Apok. Joh. 405.

Der gebräuchlichste Name (Titel) für den König aus Davids Stamm ist der „Messias" הַמָּשִׁיחַ, aram. מְשִׁיחָא, transkribiert

1) Die Gestalt des Saoshyant findet sich noch nicht in den Gathas, aber doch schon im jüngeren Avesta. Vgl. N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme 255 f.

2) Da, wie schon betont, in der jüdischen Grundschrift der Testamente die Rettung (τὸ σωτήριον) in erster Linie aus Levi, in zweiter erst aus Juda erwartet wird, so ist bei dem christlichen Überarbeiter die seltsame Meinung entstanden, dass der Messias aus Juda und Levi kommen soll (vgl. Sim. 7. Levi 2. Naphth. 8. Gad. 8 mit Rub. 6. Sim. 5. Jss. 5. (Dan. 5). Juda 25). Die Auffassung des christlichen Interpolators scheint Irenaeus (?) bekannt gewesen zu sein. Fragm. XVII ed. Harvey II 487. Schürer III 260.

Μεσσίας (Joh. 1 41. 4 25; griechisch ὁ Χριστός, (Unctus). Der Messias ist der Gesalbte κατ' ἐξοχήν. Für die Auffassung des Messias ist dieser vorherrschende Beiname nicht gerade charakteristisch. Ein Gesalbter ist ursprünglich jeder israelitische König. Weil der Messias vor allem und in erster Linie als Herrscher und König aufgefasst wird, ist er später der Gesalbte im einzigartigen Sinn geworden.

Ps. 2 2 versammeln sich die Völker gegen Gott und seinen Gesalbten (κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ). Vgl. Ps. Sal. 17 32. (36). 18 5. (6). 7. (8) (nach 18 5 χριστοῦ αὐτοῦ ist auch v. 7 χριστοῦ κυρίου zu verstehen. Dann ist wahrscheinlich 17 32 [und Lk. 2 11] auch χριστὸς κυρίου statt χριστὸς κύριος zu lesen); ferner I. Hen. 48 10. 52 4 (Dalmans Streichung dieser Stellen (S. 221) scheint mir nicht begründet); IV. Esra 7 28 f. (das hier stehende Messias ist durch das Zeugnis der verschiedenen Übersetzungen gesichert). 12 32. II. Bar. 29 3. 30 1 (Dalman streicht auch diese Stellen ohne zwingenden Grund). 39 7. 40 1. 70 9. 72 2. Schmone Esre, Jerusalem. Rec. Bitte 14 (s. o.); Habinenu (die alte Abkürzung des 18-Bittengebets): „Das Sprossen eines Hornes für David, Deinen Knecht, und die Zurichtung Deiner Leuchte für den Sohn Isais, Deinen Gesalbten" (Dalman 238). In der koptischen Eliasapokalypse ist „der Gesalbte" ständige Bezeichnung des Messias. Steindorff S. 161. 166. 167. 169. Die neutestamentlichen Belegstellen für Χριστός aufzuzählen wäre überflüssig. Ich bemerke nur, dass noch Paulus die Formel Χριστὸς Ἰησοῦς bevorzugt, also Χριστός noch als Titel auffasst (daher die Formel κύριος Ἰησοῦς Χριστός). — Über die spätere, durch die Übersetzung des Aquila eingeführte Wendung ὁ ἠλειμμένος, durch welche der von den Christen usurpierte Christusname vermieden werden sollte s. Schürer III 527 12. Im Targum Ps.-Jonathan und im Fragmententargum ist die ständige Bezeichnung: „Der König der Gesalbte" vgl. zu Gen. 3 15. 49 10 ff. (sehr oft). Ex. 12 42. Nu. 11 26. 24 7. 17. 20. Dt. 30 4 u. ö. Über den späteren Sprachgebrauch vgl. die ausführlichen Zusammenstellungen bei Dalman 233—241.

Ein andrer Titel für den Messias aus Davids Stamm ist in späterer Überlieferung der „Tröster", Menachem (Sohn des Hiskia nach Jes. 7). Wünsche, Leiden des Messias. 112. Klausner 69. Der Titel scheint alt zu sein. Joh. 14 16. 26. 15 26. 16 7 (I. Joh. 2 1) ist er dem ἅγιον πνεῦμα gegeben. Vgl. Bousset, Ztschr. f. Kgsch. XX 2, 286 f.

Der mit der Vorstellung vom Davidssohn und Gesalbten doch wohl irgendwie zusammenhängende Titel Sohn Gottes ist verhältnismässig sehr selten.

Er findet sich[1]) in der Anrede in dem auch für den Titel Messias vorbildlich gewordenen Ps. 2 (V. 7 vgl. Ps. 89 27). IV. Esra 7 29 ist das „filius" textlich nicht gesichert. I. Henoch 105 2 ist „und mein Sohn" sicher, wie

1) Vgl. Paton and Hicks, inscr. of Cos. 81: ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας (Lietzmann, Komment. z. Römerbrief 1906, S. 19).

vielleicht der ganze Satz, spätere Interpolation. So findet sich die Apposition „mein Sohn" nur IV. Esra 13 32. 37. 52, also in dem Abschnitt, der neben den Bilderreden die transzendente Auffassung des Messias am lebendigsten vertritt (s. u.), daneben auch noch IV. Esra 14 9 (Dalman 219). Dass der Titel „Sohn" im Judentum an und für sich noch keinerlei metaphysische Bedeutung hat, bedarf keines weiteren Beweises. Dalman schliesst aus dem seltenen Gebrauch der Bezeichnung Sohn Gottes, dass die messianische Deutung von Ps. 2 im Judentum sehr selten gewesen sein muss. Auch Volz (199) weiss nur wenige und späte Stellen der gelehrten jüdischen Literatur für diese Deutung anzuführen. Aber immerhin kommt der Titel der „Gesalbte" doch verhältnismässig häufig vor, häufiger als Dalman es zugeben will. Und da der Messias nur an dieser Stelle im Alten Testament der Gesalbte heisst, so lässt jener Tatbestand doch auf den Einfluss des (messianisch verstandenen) Ps. 2 schliessen. Es ist bedeutsam, dass in den Stellen, an denen der Titel Sohn oder Gesalbter häufiger vorkommt, II. Bar. 39 7 u. 40 1, 70 9 u. 72 2, IV. Es. 13 32. 37. 52 der Messias in einer dem Psalm 2 sehr ähnlichen Situation dasteht, nämlich im Kampf mit den „Völkern und Königen der Erde."

Hie und da wird der Messias auch der „Erlöser" genannt (wie Jahwe Jes. 43 3. 11. 45 21. 49 26. 59 20 60 16. 63 16): Schmone Esre, Bitte 1; vgl. IV Es. 12 34. 13 26; Test. Levi 2 (s. o. S. 260 2). vgl. Gressmann 311; und oben S. 258 f. Von Henoch, dessen Gestalt beinahe messianisch ist, heisst es II Hen. 64 5, dass er die Sünden der Menschen wegnehme.

Über die Bezeichnung Menschensohn (Mensch) und die mit ihr zusammenhängenden Attribute für den Messias wie die mit dieser Bezeichnung verbundenen Vorstellungen wird erst im folgenden Abschnitt gehandelt werden.

Person und Charakter des Messias. Will man sich ein Bild davon machen, wie die nationale volkstümliche Hoffnung sich etwa die Gestalt des Messias dachte, so liegt ein Zeugnis ersten Ranges im siebzehnten salomonischen Psalm vor. Der Messias ist hier in erster Linie trotz der wunderbaren Farben, mit denen seine Gestalt gezeichnet ist, und trotz der vielen Ehrenprädikate, die auf seinen Scheitel gehäuft werden, doch eine durchaus menschliche Gestalt.[1]) Er ist vor allem Herrscher und König; und zwar ist er ganz und nur für das Volk Israel da. Mit den Heiden verbindet ihn kein innerliches Band,[2]) nur dass er sie

1) Das ist auch sonst die vorherrschende Meinung. S. o. alle die Stellen, an denen der Messias aus Davids Stamm erwartet wird. Man denke ferner an alle in der damaligen Zeit auftretenden falschen Messiasse (mit Ausnahme Akibas?) s. o. S. 257. Trypho bei Justin Dialog 49: ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γενήσεται. Volz 216.

2) Über das Geschick der Heiden im messianischen Reich s. u. 5, S. 268 ff.

unter seinem Joche hält, und dass sie von den Enden der Erde kommen, um seine Herrlichkeit zu sehen und ihm die gefangenen Söhne Israels als Geschenk darbringen 17 31. Seine erste Aufgabe ist die Besiegung der Feinde Israels.[1]) Er wird unter Anlehnung an Ps. 2 als mächtiger Krieger geschildert, 17 21—28, der die Herrscher zerschmettert und die Heiden forttreibt. Wenn es in Anlehnung an Jes. 11 4 LXX heißt, dass er die Heiden mit dem Wort seines Mundes schlägt 17 24. 35, so ist bei dieser Wendung nicht etwa an ein forensisches Gericht zu denken.[2]) Es ist vielmehr die Meinung, dass die Heiden schon bei dem Drohen des mächtigen Kriegsherren davonlaufen werden 17 25. Die Besiegung der Heiden ist die Vorbedingung für ein glückliches und gerechtes Regiment im Lande Palästina.[3]) Auf der Schilderung dieses Regiments liegt im folgenden der Hauptnachdruck. Er wird die Stämme Israels sammeln[4]) und sie (wie einst) über das Land verteilen (vgl. das Ideal Ezechiels) 17 26. 28. 44. Vor allem wird die „Reinheit" Jerusalems und des Landes unter seiner Herrschaft hervorgehoben: „Weder Beisasse noch Fremder darf künftig unter ihnen wohnen" 17 28. Dieses heilige Volk wird er mit Gerechtigkeit und Weisheit[5]) regieren 17 26. 29. 32. In den Volksversammlungen der gereinigten Stämme wird sein Wort wie Engelwort gelten 17 48. Kein Unrecht, keinen Übermut wird er in ihrer Mitte dulden, seine Untertanen werden alle heilig, alle Söhne Gottes sein 17 27. 32. 41.[6]) „Ein gut Geschlecht voll Gottesfurcht in den Tagen

1) Vgl. zur Besiegung der Feinde durch den Messias: Ps. 2. (in unsrer Zeit messianisch verstanden); Sib. III 653; I. Hen. 46. 51—53; Philo, de praem. et poen. 16; IV. Es. 11 31. 12 37 ff. 13 5 ff. 37—38. II. Bar. 36 ff. 70 9. (72); Test. Jos. 19.; Sib. V 108 f. 417 ff.; Apok. Joh. 19 11 ff.; Weissagung des Hystaspes s. o. S. 260. Volz 223 f.

2) Abgesehen von den spezifisch transzendenten Messiasschilderungen (Bilderreden Henochs. IV. Es. 13) erscheint der Messias fast nie als Richter, sondern immer als Krieger. Vereinzelte forensische Züge II. Bar. 40. 72. IV. Es. 12 31. 13 37 ff., aber mitten zwischen andersartigen.

3) Die Wirkungsstätte des Messias ist, wo sie überhaupt angegeben wird, immer Jerusalem, Zion (Palästina) und nur in den Bilderreden Henochs die Erde im allgemeinen. Volz 234 f.

4) Über die Sammlung der Zerstreuten s. u. 6, S. 271 ff.

5) Gerechtigkeit des Messias Ps. Sal. 18 7; I. Hen. 46 3. 49 2. (62 2). 67 1. 71 14 ff.; Weisheit I. Hen. 49 2 f. 51 3; Test. Levi 18. Volz 231 f.

6) Zu dem Aufhören der Sünde vgl. I. Hen. 49 2; Test. Levi 18; Sib. V 429 ff. Zur Erwartung der heiligen Gemeinde Test. Levi 18; Juda 24; vor allem in den Bilderreden Henochs die Idee von der Gemeinde der Gerechten und Auserwählten; Volz 227 f.

der Gnade." (18 9). „Denn er selbst ist heilig und rein von Sünde". [1]) Er „wird niemals straucheln." „Denn Gott hat ihn stark gemacht an heiligem Geist" [2]) 17 36 – 38. Vor allem wird seine religiöse Qualität hervorgehoben. „Seine Hoffnung steht auf dem Herrn, wer vermag etwas gegen ihn? Mächtig von Tat und stark in der Furcht Gottes, hütet er des Herrn Herde treu und recht" 17 39 f. 34. „Selig wer in jenen Tagen leben wird" 17 44. In diesem Messiasbild hat sich die spätjüdische Frömmigkeit ein charakteristisches Denkmal gesetzt; ihr religiöser und sittlicher Ernst auf der einen, ihre partikularistische Beschränktheit und Enge auf der andern Seite finden hier ihren treffendsten Ausdruck. So etwa mag das Bild des Messiaskönigs in den Herzen vieler lebendig gewesen sein. Der siebzehnte salomonische Psalm ist ein klassischer Ausdruck der naiven Volkshoffnung. Wenn sich daneben in der eschatologischen Literatur noch sehr viele andere Züge in dem Bilde des Messias zeigen, Züge, durch welche dieser ins Übermenschliche, Heroisch-Mythische wächst, so werden wir gut tun, das alles für den nächsten Abschnitt aufzusparen.

Zu erwähnen ist noch, dass hier und da das Erscheinen des Messias mit dem Schleier des Wunderbaren und Geheimnisvollen umgeben wird. „Der Messias wird anfangen sich zu offenbaren" heisst es II. Bar. 29 3; vgl. 30 1. IV. Es. 7 28. Levi 18; Sib. III 652 (Gott wird den König ἀπ' ἠελίοιο senden). Joh. 7 27 wird behauptet: ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται, οὐδεὶς γινώσκει, πόθεν ἐστίν. Nach Justin, Dial. c. 8, ist Tryphon der Meinung, dass der Messias vielleicht schon geboren sei und unbekannt irgendwo weile. Vgl. die merkwürdige (auf Jahwe bezogene) Vorstellung von dem verborgenen Gott Jes. 45 15. Dazu Gressmann 311. Die Erzählung im Jer. Talmud Berachoth 5 a (s. o.), dass der Messias in Bethlehem bereits geboren, aber durch einen Sturmwind entrückt sei, ist eine Weiterbildung dieser Anschauung. Nach Targum Jonathan zu Mich. 4 8 ist der Messias schon vorhanden, aber noch wegen der Sünden des Volkes verborgen (Schürer II 531 f.).

Eine merkwürdige spätere messianische Tradition ist die von dem im Kampfe mit den Feinden unterliegenden Messias ben Joseph oder ben Ephraim. Eine Andeutung auf den Tod des Messias ben Joseph findet sich bereits in einer Baraitha Sukka 52 a. Die Phantasie war also im tannaitischen Zeitalter bereits bekannt. Dagegen ist es nicht sicher, ob die Deutung von Sacharja 12 10 (Und sie schauten auf ihn, den sie durchbohrt hatten), die sich ebenfalls Sukka 52 a findet, auf die

1) Vgl. Test. Levi 18; Juda 24.

2) Zum Besitz des Geistes vgl. I. Hen. 49 3; Test. Levi 18; Juda 24. — Nicht ist hier erwähnt, daß der Messias als Geistesträger Wunder tut vgl. II. Bar. 29 6; IV. Es. 13 50; Justin Dialog. 110; Mt. 11 4 ff.; Mrk. 8 11—13; Mt. 12 38 ff.; Joh. 7 3. 31.

Auktorität R. Dosas zurückzuführen ist, und ebenfalls nicht sicher, wann dieser R. Dosa gelebt hat. (Klausner 91 f.). Nach Targum Jeruschalmi zu Ex. 40 11 soll der Messias ben Joseph am Ende der Tage Gog besiegen (Klausner 98). Ausführlicheres berichten erst spätere am Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends entstandene jüdische Apokalypsen, die natürlich sehr alte Überlieferungen enthalten. Nach den hier vorliegenden Traditionen unterliegt und fällt dieser Messias im Kampfe bald mit Gog und Magog (Pesikta Sutarta 58a, Jellinek, Beth ha-Midrasch III 141—143), bald — in den meisten Quellen — mit dem Antichrist der späteren jüdischen Tradition, dem Armilus (s. Dalman, der leidende und sterbende Messias S. 13, Bousset, Antichrist 67 ff. u. Ztschr. f. Kgesch. XX 2 120 f.), oder gar mit dem Islam (Pirke des Messias, Jellinek l. c. III 70). Auch die Weissagung Dt. 33 17 — „Hoheit umgibt seinen (Josephs) erstgebornen Stier, wie eines Wildochsen sind seine Hörner" — hat dieses Messiasbild beeinflusst. Zahlreich sind in der Überlieferung die Rückbeziehungen auf diese Stelle (Dalman 19). Von dorther bekommt dieser Messias auch den Namen der Gehörnte, resp. der Zweigehörnte. Vgl. z. B. Bereschith R. c. 99 (übers. v. Wünsche S. 493), Pirke des R. Eliezer (übers. v. Vorstius, Anhang z. Chronologia sacra et profana von D. Ganz. Ausgabe 1644. S. 44). Wann und wie diese Messiasphantasie entstanden ist, das ist noch immer ein ungelöstes Problem (vgl. den vortrefflichen Überblick über die auseinandergehenden Meinungen bei Klausner 86 ff.). Dass die ganze Idee wesentlich auf Grund einer Ausdeutung der alttestamentlichen Stellen Sach. 12 10. Dt. 33 17 — vielleicht infolge einer Auseinandersetzung der jüdischen Apologetik mit der christlichen Deutung solcher Stellen — entstanden sei, erscheint mir unwahrscheinlich. Wahrscheinlich bleibt es immer, dass hier ein fremdartiges Messiasbild vom Judentum herübergenommen und umgedeutet ist. Gressmann (§ 30. 31) hat neuerdings die Idee eines leidenden und sterbenden Messias (Jes. 53; Zach. 12 10—14) bereits im Alten Testament behaupten wollen. Es sei hier der Mythus von einem leidenden und sterbenden Gott eingedrungen. Auch wenn Gr's. Anschauung richtig sein sollte, so fehlt jede Verbindungslinie, die von dort zum Messias ben Joseph führte, selbst wenn diese sich wieder äusserlich an Zach. 12 10 ff. anlehnt. In neutestamentlicher Zeit aber muss die Idee eines leidenden und sterbenden Messias, wenn sie überhaupt früher vorhanden war, gänzlich verschollen gewesen sein. Auch fehlt dem Tode des Messias ben Joseph jeder Sühnecharakter. — (Die Phantasien Pesikta Rabbati Kap. 33 vgl. Chwolson 83 f., welche die Idee des Sühnetodes des Messias ben Ephraim entfalten, müssen sehr spät und christlich tangiert sein). Bemerkenswert sind immerhin die Beziehungen zur samaritanischen Christologie. Auch hier stirbt der Messias, wenn auch freilich eines ruhigen Todes. Wie in der samaritanischen Tradition auf Grund einer Ausdeutung des Bileamspruches Nu. 24 7 das Reich des Messias mächtiger als das des Gog genannt wird (s. o. S. 211), so wird im Targum Ps.-Jonathan zu Ex. 40 11 der Sieg über Gog dem Messias beń Joseph zugeschrieben. — Der „Zweigehörnte" ist übrigens in der eschatologischen Überlieferung des Koran auch der Name des wiederkehrenden Alexander des Grossen. Es ist möglich, dass alte verborgene Beziehungen zwischen

der Alexandersage und der Erwartung des Messias ben Joseph vorliegen. Mit der Hoffnung der Rückkehr der 10 Stämme (s. u.) scheint die des Messias aus dem Stamm Ephraim nichts zu tun zu haben. Vgl. Wünsche, die Leiden des Messias. 1870. S. 109—121, Hamburger R.E. II 767—770, Merx, Congrès internat. des Orient. 1889. II 119 f., Schürer III 535 Anm. 34, besonders Dalman, der leidende und sterbende Messias der Synagoge. 1888. S. 1—26 und Klausner S. 86—103. Über die Beziehungen der Alexandersage zur jüdischen Tradition: B. Beer, Beitr. z. Alexandersage. Z.D.M.G. IX 792 f. und besonders F. Kampers, Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums (Studien u. Darst. a. d. Gebiet d. Gesch. hrsg. v. H. Grauert I 2—3). S. 78—80 u. ö.

4. Die Vorläufer des Messias. Beim Propheten Maleachi taucht in rätselhafter Weise die Idee auf, dass vor dem grossen Ende ein Bote vor Gott einhergehen soll (3 1), als dessen Beruf und Aufgabe die Reinigung und Läuterung Israels (3 3) und die Herstellung des Friedens im Lande (Versöhnung der Väter mit den Söhnen) aufgefasst wird (3 23 f.). Dieser Vorläufer, der „Engel des Bundes," wird bereits von Maleachi oder einem späteren Interpolator des Propheten auf den wiederkehrenden Elias gedeutet. 3 23 f.

Die Herkunft und der Sinn dieser Vorstellung ist bisher noch ein Rätsel geblieben. — Man beachte, dass der Engel des Bundes hier noch nicht der Vorläufer des Messias, sondern Gottes ist. Es ist möglich, dass dieser Bote ursprünglich selbst eine Messiasgestalt besondrer Art oder auch nur eine Hypostase Gottes, der ja eigentlich selbst der Träger des Bundes ist, gewesen ist. Wir können als das Wesentliche der Aufgabe des Boten die Wiederherstellung der Dinge zu ihrer ursprünglichen Ordnung ansehen (vgl. Mk. 9 12 u. Par.), und es wäre die Frage zu stellen, ob wir nicht auch sonst einer messianischen Gestalt begegnen, die mit diesem „Wiederhersteller" Ähnlichkeit hätte. Neuerdings hat Cowley (l. c. s. o. S. 212) im Anschluss an Gesenius behauptet, dass die Übersetzung des samaritanischen Ta'eb „der Wiederhersteller" sei. Auch Test. Lev. 18 ist der Messias der Wiederhersteller der durch Adam verdorbenen paradiesischen Zustände. IV. Esra 13 26 heisst es von ihm, dass er unter den Übriggebliebenen die neue Ordnung schaffen soll. Vielleicht empfängt von hier aus auch der Rätselname Taxo Ass. Mos. 9 1, den man dann = τάξων (der Ordner) fassen könnte (Kautzsch II 326), seine Beleuchtung. Vgl. Apg. 3 21 (καιροὶ ἀποκαταστάσεως). Hier sind gewisse eranische Auffassungen von dem „dritten" Messias Saoshyant — Astvatereta zum Vergleich heranzuziehen. Söderblom l. c. 251 ff.

Diese Weissagung des Maleachi hat weithin nachgewirkt. Jesus Sirach kennt die Erwartung des wiederkehrenden Elias. 48 10—11. Während aber Elias ursprünglich der direkte Vorläufer Gottes ist, wird er wenigstens in der populären Erwartung der Vorläufer und Begleiter des Messias. Die Evangelien zeigen, wie ge-

läufig diese Vorstellung war (Mk. 9 11 u. Par. 6 15 u. Par. 8 28 u. Par. Mk. 1 2. Mt. 11 10. 14. Joh. 1 21). In der jüdischen Quelle der II. Sibylle (um 70 p. Chr.) wird geweissagt, dass der Thesbite (Elias) auf seinem Wagen vom Himmel kommen und der Welt ein dreifaches Zeichen geben soll (V. 187—189).[1]) Vgl. Justin, Dialogus 8. 49.

An den meisten in Betracht kommenden Stellen werden neben Elias noch andre Vorläufer des Messias genannt. Nach Dt. 18 15 nahm man vor allem auch die Wiederkunft des Moses an. Vielleicht wurde ursprünglich der wiederkehrende Moses als Messias selbst aufgefasst.[2]) Später wurde auch er dessen Vorläufer. Wie Elias war ferner nach der Sage, die bereits Gen. 5 24 vorliegt, auch Henoch zu Gott entrückt. Kein Wunder, wenn er vor allem als Genosse des Elias erscheint.

Elias und Moses erscheinen bereits Mk. 9 und Parallelen als die Begleiter des in seiner zukünftigen messianischen Herrlichkeit sich offenbarenden Herrn. Die beiden Zeugen Apok. 11 3 ff. — wieder eine neue und rätselhafte Vorstellung — sollen wahrscheinlich Elias und Moses sein. Die Erwartung der Wiederkunft des Henoch liegt bereits I. Hen. 90 31 vor (vgl. Jochanan ben Zakkai. Debarim R. 10 1 nach Volz 193). In der Antichrist-Tradition herrscht die Vorstellung, dass die beiden Zeugen Elias und Henoch seien (Bousset, Antichrist S. 134 f.). IV. Esra 6 26 kennt ebenfalls bereits mehrere Vorläufer „Da erscheinen die Männer, die einst weggerafft sind, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt.“ Aber auch Esra selbst (14 9. 49) und Baruch (II. Bar. 6 8. 13. 3. 25 1. 43 2. 46 7. 48 30. 76 1-3), Jeremias (II. Mk. 2 1 ff. 15 13. Mt. 16 14) gesellen sich zu dieser Schar. Nach LXX Hi. 42 17 (γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι, μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνέστησεν) scheint auch Hiob hierherzugehören. Übrigens hat die Vorstellung von Vorläufern und Begleitern des Messias ihre Wurzel schwerlich allein in Mal. 3. Hier liegen vielleicht noch andre und verborgene Zusammenhänge vor, vgl. Kap. XIV. 6. Es mag noch darauf hingewiesen werden, dass der persische Saoshyant ebenfalls mit mehreren Begleitern, deren Zahl verschieden angegeben wird, am Ende erscheint. Und wie dort, so sind hier gerade berühmte Männer der Urzeit im Gefolge des Messias (Söderblom l. c. 257).

1) Edujoth VIII 7 wird ein Wort von Jochanan ben Zakkai (durch Josua) überliefert, in welchem dieser sich über den Zweck der Sendung des Elias äussert. Zur weiteren tannaitischen Überlieferung vgl. Klausner 58 f. Volz 192. Vgl. Targum Ps.-Jonathan zu Ex. 40 10 und Dt. 30 4 und zur späteren christlich-jüdischen Überlieferung Bousset, Antichrist 137.

2) Diese Vorstellung liegt vielleicht Joh. 1 21. 6 14. 7 40. vor (vgl. die allgemeine Vorstellung Apg. 3 22. 7 37). Jedenfalls hat diese Erwartung der eigentlich messianischen niemals grosse Konkurrenz bereitet. Sie ist nicht populär geworden.

5. Israel und die Völker im neuen Reich. In der Schilderung der Zustände im neuen Reich zeigt sich vor allem der nationale, partikularistisch beschränkte Charakter des durchschnittlichen spät-jüdischen Hoffnungsglaubens. Nur selten erweitert sich hier der Horizont der Ideen. Im allgemeinen darf man sagen, dass sich die Apokalyptiker zu dem Gedanken einer weltumfassenden Herrschaft Israels, eines gemeinsamen Lebens der Völker miteinander in Gerechtigkeit und Frieden kaum erheben. Sie sind mit dem Ausblick auf glanzvolle und glückliche Zustände in Palästina durchaus befriedigt, ihr Blick bleibt fast ganz an diesem Fleck Erde haften. Daniel stellt allerdings allen Ernstes das Reich der Heiligen den Reichen dieser Welt gegenüber. Aber wie beschränkt sind die Zukunftsvisionen der Henochbücher! In Zion sollen die Gerechten wohnen, dicht daneben im Tal Gehinnom wird die Stätte der Qual für die Gottlosen sein (I. Hen. 25—27. 90). Der hellenistische Verfasser der III. Sibylle hat zwar Interesse an den Zuständen draussen in der weiten Welt III 652 ff. (vgl. III 46 ff.), aber in seiner Schilderung der Endzustände beschränkt er sich wesentlich darauf, das idyllische Leben der Frommen in Palästina zu schildern. „Aber die Söhne des grossen Gottes werden um den Tempel herum alle ruhig wohnen . . . er selbst wird sie bedecken, wie mit einer Mauer von brennendem Feuer. Ohne Krieg werden sie sein in den Städten und Dörfern“ (III 702 ff. 767 ff.).[1] Die Bilderreden, die sonst eine universalere und transzendentere Auffassung vom Endzustand vertreten, beschränken in der Schilderung des letzten Kampfes Gottes mit den anstürmenden Heiden die Situation ganz auf das heilige Land (I. Hen. 56). Dass die glänzende Schilderung der messianischen Zeit in Ps. Sal. 17 ihr Augenmerk fast nur auf die Zustände im Lande richtet, ist selbstverständlich. Und wohin wir sonst schauen, trägt die Schilderung der messianischen Zeit diesen beschränkten Charakter.[2] Noch das Jesu zugeschriebene Wort Mt.

1) Weiter greift die universale Schilderung des neuen goldenen Zeitalters III 743 ff.

2) Vgl. Tob. 13 6-18. 14 5-8. Sach. 14 6-11. Jubil. 1. 23. Test. Juda 22-24, vor allem noch Sib. V 249 ff. („es wird dann sein in jenen Tagen der seligen himmelgeborenen Juden göttlich Geschlecht, welche die Stadt Gottes im Binnenland bewohnen und bis nach Joppe hin eine grosse Mauer herumziehen.“ vgl. V 414—433). Ferner kommen alle Schilderungen des messianischen Zwischenreiches in Betracht: I. Hen. 91 12 f. IV. Es. 7 28 f. 12 34. 13 49. II. Bar. 29 2. 40 2. Apok. Joh. 20 4 ff. Vgl. auch die ganze zweite Hälfte des Schmone Esre.

19 28 zeigt deutlich den partikularistischen Charakter der Reichshoffnung.

Wenn wir nach der Vorstellung von dem Schicksal der Völker in der Endzeit fragen, so bestätigt sich dieses Urteil über diesen Charakter der jüdischen Eschatologie durchaus. Im ganzen und grossen kann man nämlich sagen, dass das Schicksal der Völker die Apokalyptiker nicht interessiert. Es genügt, dass die Macht der Heiden gebrochen, die Weltreiche vernichtet werden und somit Raum geschafft wird für ein ruhiges und glanzvolles Dasein des Reiches in Palästina. Von der Bekehrung der Heiden am Ende der Zeit ist ausserordentlich selten die Rede.[1]) Dagegen wird sehr oft betont, dass die Heiden durch ihre furchtbare Bestrafung zu der Erkenntnis von der Macht und Herrlichkeit des einen Gottes kommen. Aber das ist keine Bekehrung, denn sie hebt die Verdammnis nicht auf. Einen wirklichen Wert auf die Hoffnung der Bekehrung der Hellenen legt nur die hellenistische jüdische Sibylle an den Tag, deren Haupttendenz ja eben ist, das Hellenentum zur Busse und Umkehr in diesen letzten Tagen zu veranlassen (III 616 ff. 624 ff. 716 ff. 757. 806 f.),[2]) daneben etwa noch die Stücke mit fortgeschrittener messianischer Lehre, wie Test. Levi 18, Juda 24, die Bilderreden Henochs, IV. Es. 13 2.

Sonst aber haben die Apokalyptiker, falls sie überhaupt nicht

1) Ausnahmen: Tob. 14 6. I. Hen. 10 21. 90 33-36 (vgl. 10 5), LXX. Gen. 49 10 προσδοκία ἐθνῶν, ferner die Bilderreden I. Hen. 48 4-5, Apok. Abrahams c. 29. Bemerkenswert ist eine anonyme Baraitha: (Jebamoth 24 b. Wünsche II 1, 9; Aboda Sara 3 b. Wünsche II 3, 305): „Man nimmt im messianischen Zeitalter keine Proselyten auf. Ebenso hat man keine Proselyten zur Zeit Davids und zur Zeit Salomos aufgenommen" (d. h. in den Zeiten, wo es den Juden gut geht, da dann unlautere Motive beim Proselytenwerden anzunehmen sind). Ebenso ungünstig lautet das Urteil R. Joses (zweite Hälfte des zweiten Jahrh.) über die Proselyten, die zur Messiaszeit sich bekehren, aber bei dem drohenden Ansturm Gogs wieder abfallen und über den Gott im Himmel dann lachen (Ps. 2). Aboda sara 3 b. R. Eliezer ben Hyrkanos sprach allen Heiden den Anteil an der zukünftigen Welt ab, während Josua ben Chananja nur die Frevler ausgeschlossen wissen wollte. Tos. Sanhedrin XIII 2. Sanhedr. 105 a. Wünsche II 3, 244 ff. Bacher I² 134. (Doch vergleiche dagegen die Tradition Aboda Sara 24 a. Bacher I² 140 f.) Dagegen soll R. Simeon (ben Jochai) Schüler Akibas allerdings die Bekehrung der Heiden im messianischen Zeitalter erwartet haben Tosephta Berachoth VI 2; vgl. Klausner 85. Aber die Urteile der Tannaiten lauten überwiegend ungünstig; vgl. Klausner 80—85.

2) Vgl. I. Hen. 48 4 f.; IV. Es. 13 26. 29; Test. Levi 8; Test. Sebulon 9.

nur an die Vernichtung der Völker denken, allein in einer Richtung Interesse an der Existenz der Heiden im zukünftigen Zeitalter; die Heiden sind tributzahlende Vasallen des israelitischen Reiches. Ihre Könige sollen Tribut und Geschenke nach Jerusalem bringen. Die Scharen der Völker sollen kommen, um dem grossen Gott in Jerusalem zu huldigen. Dabei dachte man dann weniger an die Bekehrung der Heiden, als an die Huldigung, die dem Tempel und Jerusalem zu Teil werden sollte. Was schon in der Gegenwart das Entzücken jedes frommen Patrioten erregte, dass Könige und vornehme Herren in Jerusalem Jahwe ihre Reverenz bezeugten, das soll dann die Regel sein.

Als Vorbild kommt hier namentlich Jes. 60 in Betracht. Nach Sach. 14 16 f. sollen alle Nationen alljährlich zum Laubhüttenfest hinaufziehen und sich vor Jahwe niederwerfen. Daran schliesst sich Tob. 13 11. I. Hen. 90 33. 37. Sib. III 716–726. Ps. Sal. 17 31. (Die Heiden, vom Messias unter seinem Joch gehalten, kommen von den Enden der Erde, um seine Herrlichkeit zu sehen). IV. Es. 13 13. [1]) Noch Apok. 21 24 ff. 22 2 zeigt an diesem Punkt vollkommen jüdisches Empfinden.

Dem entspricht auf der andern Seite, dass grosses Gewicht auf die Reinheit des Landes und die Entfernung aller Heiden und Fremden aus diesem gelegt wird.[2]) Die Heiden mögen wallfahren zum Lande Palästina und nach Jerusalem. Aber im Lande wohnen soll nur der Voll-Israelit. Von Proselyten konnte man dabei nach dem Sinn der Apokalyptiker als von Ausnahmen ganz und gar absehen. Am charakteristischsten kommt diese Stimmung Ps. Sal. 17 zum Ausdruck: „Und er (der Messias) verteilt sie

---

1) Dass der Messias den Herrn in der ganzen Welt verherrlicht, Ps. Sal. 17 30 geht nicht auf Bekehrung der Heiden. Die „geheiligten Völker" 17 48 sind nicht die Heiden, sondern die israelitischen Stämme.

2) Dass es in der Zukunft überhaupt noch Heiden, nichtisraelitische Völker, gibt, ist die Durchschnittsansicht der Apokalyptik. Vernichtet im Gericht werden nur die speziellen Gegner Israels, die hellenische resp. römische Weltmacht. Ausdrücklich sagt das z. B. II. Bar. 72 4: „Jedes Volk, das Israel nicht kennt und nicht das Geschlecht Jakobs niedergetreten hat, dieses soll leben bleiben." Mt. 25 31-46 ist eine christliche Umdeutung der jüdischen Gerichtsidee, derzufolge die Völker nach ihrem Verhalten Israel gegenüber gerichtet werden sollen. (Vgl. dazu Jochanan ben Zakkai, der in einem Disput über Prov. 14 34 die Ansicht entwickelt, dass für die Heiden die Mildtätigkeit das bedeute, was für Israel das Sündopfer. Pesikta 12 b. Baba bathra 10 b. Bacher I² 35). Vgl. auch die Apok. Abrah. c. 31: „Ich verbrenne mit Feuer die, welche sie (mein Volk) geschmäht und welche unter ihnen (über sie) geherrscht haben in (diesem) Äon."

nach ihren Stämmen über das Land, und weder Beisass noch Fremder darf unter ihnen wohnen" (V. 28 vgl. Joel 4 17. Jub. 23 30. 50 5).[1] Dieselbe Idee von der Austreibung aller Gottlosen aus der Gemeinde der Gerechten beherrscht auch die Bilderreden (38. 45. 62 8—16. 69 28 ff.). Aber hier ist die Idee bereits ins Universale gewandt. Der Aufenthalt der Gemeinde der Gerechten wird nicht das Land Palästina, sondern die gesamte Erde sein. (s. u.)

6. Demgegenüber gehört die Hoffnung auf die Sammlung der in der ganzen Welt zerstreuten Israeliten in das Land Palästina zum eisernen Bestand der Weissagung. Diese Weissagung eignet bereits der späteren prophetischen Literatur und tritt hier noch in der bestimmten Beschränkung auf die damals vorhandene Diaspora in Assur, Babylon und Ägypten auf. Namentlich kommen hier die späteren Interpolationen des Jesaiabuches in Betracht Jes. 11 11. 16. 27 12. 35 8 ff. vgl. Mi. 7 12. Ez. 39 27 f. besonders auch Sach. 10 6—11. Vor allem beherrscht Jes. 27 13 die Folgezeit: „An jenem Tage wird die grosse Posaune geblasen werden, dass alle, die sich in Assyrien verloren haben und die nach Ägypten verstossen wurden, heimkommen und Jahwe auf dem heiligen Berg in Jerusalem anbeten." Auch Deuterojesaia 49 22 und die vielleicht sehr späten Weissagungen des Tritojesaia 60 4. 9. 66 20, dass die Völker selbst die zerstreuten und gefangenen Israeliten hineinbringen sollen, haben nachgewirkt. So wird die „Sammlung der Zerstreuten" ein feststehender Zug in dem messianischen Zukunftsbild. Der Siracide 36 13 und der Verfasser des Tobitbuches 13 13 14 5 teilen diese Hoffnung. Nach I. Hen. 90 32 sammelt sich in der messianischen Zeit „alles was umgebracht oder zerstreut war" im Hause Gottes. Mit der Erweiterung der Diaspora erweitert sich diese Hoffnung auf die Heimkehr der Zerstreuten. Der elfte salomonische Psalm (fast identisch mit I. Bar. 4 36—5 9) sieht die Zerstreuten kommen von Aufgang und Niedergang, vom Norden und von den Gestaden. II. Mk. 2 18 heisst es: „Zu diesem Gott hoffen wir, dass er bald sich unser annehme und uns aus der weiten Welt an den heiligen Ort wieder zusammenbringen werde" (1 27). — Die Völker selbst sollen kommen und die gefangenen und zerstreuten Is-

1) „Ohne dass es irgend einen Widersacher und einen Bösen hat," soll Israel im Lande wohnen. „Und das Land wird rein sein von da an bis in alle Zeiten." Vgl. Sib. V. 264: „Nicht mehr wird in Deinem Land bakchisch umherrasen der unreine Fuss der Hellenen."

raeliten zurückbringen. Ps. Sal. 17 26. 31. 8 27 f. (S. o. S. 270). Sehr häufig findet sich die Hoffnung, dass die Zerstreuten durch das Blasen der Posaune Gottes gesammelt werden: Ps. Sal. 11 1. Schmone Esre. palästin. Rec. Bitte 10: „Verkündige mit grosser Posaune unsre Befreiung und erhebe ein Panier, um zu sammeln die Zerstreuten“ (vgl. Megilla 17 b. Wünsche I 532). Apok. Abrah. 31 (Und alsdann werde ich posaunen aus dem Aer). Mk. 13 27. Mt. 24 31. Ja, in noch wunderbareren Farben wird die Heimkehr der Zerstreuten geschildert. Auf Wagen von Winden getragen werden sie heimgebracht I. Hen. 57 (vgl. kopt. Eliasapok, Steindorff 166; Apok. Joh. 12 14). Ausführlich schildert Philo, wie die Israeliten dereinst von allen Völkern, unter denen sie wohnen, freigegeben und in die Heimat entlassen, von einer göttlichen Erscheinung geleitet (vgl. die Wolken- und Feuer-Säule beim Auszug aus Ägypten), in die Heimat zurückwandern de execrationibus c. 8—9. So ziehen in der Eliasapok. (Steindorff 166) Gabriel und Uriel in einer Lichtsäule den Frommen bei ihrem Zuge nach dem heiligen Land voran. In der Apok. Abrah. c. 31 ruft der Messias (der Auserwählte) sein „verhöhntes Volk“ von den Nationen zurück (ebenso Targum Jonathan zu Jer. 33 13. Schürer II 537; Ps.-Jonathan zu Nu. 24 7; nach Ps.-Jonathan zu Dt. 30 4 ist es Elias). Diese Hoffnung auf die Heimkehr ist so stabil, dass sie selbst in die christliche Apokalyptik übergegangen ist: Mk. 13 27. Mt. 24 31. Didache 9 4. 10 5.

Verhältnismässig spät scheinen die Fabeln von dem Fortzug der zehn Stämme in ein fernes, an den Grenzen der Welt liegendes mythisches Land und ihre Rückkehr von dort entstanden zu sein. Ja in der makkabäischen Zeit scheint sogar noch die Meinung geherrscht zu haben, dass die 12 Stämme ins Land Palästina zurückgekehrt seien und das Zwölfstämmevolk dort wohne. Der Stamm Joseph (Samaria) gilt dann als der abtrünnige Stamm (vgl. Ps.-Arist. § 47. Jak. 1 1, Apok. Joh. 7 4-8, das griechische und hebräische Test. Naphthali, dazu Bousset Z.N.W. I 1900. 206 f. Wahrscheinlich gehört auch Ass. Mos. 4 7-9 hierher). Josephus kennt dagegen die Sage von dem fernen Wohnsitz der 10 Stämme A. XI 133. Ihre eschatologische Wendung finden wir zunächst in der Menschensohnvision des IV. Esra. 13 12 f. 39-47. Danach sollen die zehn Stämme nach Osten einen Weg von anderthalb Jahren in das Land Arzeret (אֶרֶץ אַחֶרֶת Dt. 29 27) gewandert sein. Zur messianischen Zeit sollen sie wiederkehren und sich zu dem Messias sammeln. Baruch, der an die 9 1/2 Stämme schreibt, vertraut seinen Brief einem Adler zur Übergabe an. II. Bar. 77 19. Der soll nicht ruhen und rasten, bis er die Breite der gewaltigen Wasser [„des Flusses 'Euphrat“ ist Zusatz. Die gewaltigen Wasser werden ursprünglich der Ozeanus sein, jenseits desselben

im Märchenlande wohnen die Stämme] überflogen habe und zu jenem Volk gelangt sei (Vgl. 53 10 f.). Nach Sanhedrin XI 3 leugnete R. Akiba, dass die zehn Stämme Anteil an der zukünftigen Welt hätten, R. Eliezer ben Hyrkanos behauptete es. (Vgl. Bacher I² 136 f., der nach den Parallelüberlieferungen die strengere Anschauung dem R. Eliezer, die mildere dem R. Josua ben Chananja zuschreibt; dazu Klausner 77—79). Danach scheint die Sage also erst allmählich Aufnahme gefunden zu haben. Später ist sie weit verbreitet (Bousset, Antichrist 64 f. 143. Schürer II 538 40. III 5 9-10). Origenes, ep. ad Africanum § 14; Commodian, Carmen Apologeticum 936—939. In dem Reiseroman des Daniten Eldad und in verwandten Schriften ist das bizarre Sagenmaterial aufgehäuft. (Beste Ausgabe Müller, Eldad had-Dani. Denkschr. d. Wiener Akademie 1892. Bd. 41.) Ein christliches Pendant ist die narratio Zosimi (Gerasimi) ed. M. James T. St. II 3. 1893. 86—108; vgl. Revue sémitique. 1899. 136 ff. An Stelle der zehn Stämme stehen in dieser Erzählung die Rechabiter. Es fragt sich noch, welche Überlieferung die ursprüngliche ist. Auch mit der Erzählung des Alexanderromans von Alexanders Reisen zu den Gymnosophisten berührt sich dieser Sagenkreis. Besonders Phantastisches weiss dann die spätere Sage von dem die 10 Stämme schützend umgebenden Sabbatfluss zu berichten. Bereits Plinius Hist. Nat. XXXI 2 24 erzählt von einem Fluss in Judaea, der am Sabbat nicht fliesse. Josephus B. VII 97 f. kennt umgekehrt einen Fluss in Syrien, der nur am Sabbat fliesst. Nicht viel später berichtet R. Akiba vom Sambation, dass er alle Tage der Woche Steine mit sich ziehe (also stark ströme) und am Sabbat ruhe Bereschith R. c. 11; übers. v. Wünsche S. 48. Daraus hat dann die spätere Sage einen aus Sand und Steingeröll bestehenden Fluss gemacht. Eisenmenger, entdecktes Judent. II 533 f. Bousset, Antichrist 64 f. Ursprünglich war der Fluss Sambation der die Erde im Osten umfliessende Ozean, das Land der 10 Stämme die Insel der Seligen. Auch auf diesem Gebiet der eschatologischen Phantasie drängen sich mannigfache religionsgeschichtliche Parallelen auf. Vgl. Boeklen, d. Verwandtschaft d. jüdisch-christlichen m. d. persischen Eschatologie 1902. 136—144.

7. Der Neubau Jerusalems und des Tempels. Vor allem erwartete man dann in dem neuen Reich den prächtigen Aufbau (später Wiederbau) Jerusalems und des Tempels. Weissagungen wie Ez. 40 — 44. 47. Jes. 54 11 ff. 60 10 ff. Hagg. 2 7—9. Sacharja 2 5—9 wirkten hier nach. Der Siracide (36 18 f.) gibt diese Hoffnung weiter. Besonders kam dabei in Betracht, dass man — wenigstens vor dem Tempelbau des Herodes — das Bewusstsein hatte, dass der nachexilische Tempel im Vergleich mit dem vorherigen ärmlich und klein sei und sich auch an Heiligkeit nicht mit ihm messen könne (s. o. S. 132). Tobit weissagt den glänzenden Neubau Jerusalems 13 15—16, und mit dem Zugeständnis, dass das jetzige Haus Gottes nicht genüge, verbindet er die Weissagung von einem herrlichen Neubau 14 5. Die Weissagung von der Wiederherstellung des gestörten Tempelkultes steht

schon im Zentrum des Buches Daniel 8 14. Nach I. Hen. 90 28 f. werden das alte Haus (der Tempel oder Jerusalem?) und seine Säulen abgebrochen und beiseite geschafft, und Gott bringt ein neues Haus; vgl. 91 13. Jub. 1 17. 27. 28 (4 26). Sib. III 657 (lies ναός statt λαός). 725 f. 776 (ναός statt υἱός)). Nach den Bilderreden Henochs wird der Messias das Haus seiner Versammlung erscheinen lassen (53 6). Der Gesalbte des 17. Ps. Sal. erneuert Jerusalem (17 30). Mit besondrer Innigkeit wird die Hoffnung eines erneuerten Jerusalems I. Bar. 5 1 f. ausgesprochen:

„Zieh aus, Jerusalem, das Gewand Deiner Trauer
Und zieh an die Zier der Herrlichkeit Gottes.
Leg an den Mantel des Heils Gottes,
Setz die Kopfzier auf Dein Haupt,
Denn Gott wird schauen lassen die ganze Erde unter dem Himmel
Deinen Glanz."

Nach der Zerstörung Jerusalems wird die Hoffnung auf den Wiederaufbau Jerusalems natürlich noch mächtiger und inniger, und besonders wird auf die Wiederherstellung des zerstörten Opferkultes Gewicht gelegt.

II. Bar. 6 9. 32 4; die Benediktion des R. Akiba für den Passahabend Pesach. X 6 (Bacher I² 283); Schmone Esre bab. Rec. Bitte 14 u. 17 („führe zurück den Opferdienst in das Allerheiligste Deines Hauses"; anders jerus. Rec. 14. 16); phantastische Vorstellungen hegt über diesen Neubau die fünfte jüdische Sibylle 250 ff. (eine Mauer soll das Volk umschliessen, die von Jerusalem nach Joppe und bis an den Himmel reicht); 420 ff. (die Stadt glänzender als Sonne und Mond, darin ein prachtvoller Tempel mit einem Turm, der zum Himmel reicht); Eliasapokalypse ed. Buttenwieser S. 67; R. Eleazar v. Modein Pesikta 143 a (Bacher I² 194).

In späterer Zeit, allgemein wohl erst nach der Zerstörung Jerusalems, erringt an Stelle der Hoffnung eines neuen Jerusalems diejenige auf das Kommen des himmlischen Jerusalems die Herrschaft. Über diese wird im folgenden Abschnitt gehandelt werden.

Mit dem neuen Jerusalem und dem neuen Tempel sollen nun auch die seit dem Exil verloren gegangenen Tempelgeräte wiederkommen. Jeremias (oder Baruch), nach anderm Bericht Engel Gottes haben einst vor der ersten Zerstörung des Tempels an einem unzugänglichen Ort die Tempelgeräte verborgen, damit sie dort bis zu den letzten Zeiten bewahrt blieben. II. Makk. 2 4-8. II. Bar. 6 5-10, anders 80 2 (nach Horajoth 12 a, Wünsche II 3, 426 soll bereits Josia die Geräte verborgen haben; vgl. Sota 48 b. Wünsche II, 1, 346). Damit verband sich natürlich die Hoffnung, dass diese dereinst wieder erscheinen sollten. Die eschatologische Wendung dieser Sage lässt sich in der eng verwandten samaritanischen Eschatologie bereits in dieser Zeit nachweisen Jos. A. XVIII 85—87. Auch sonst lässt sich

aus der samaritanischen Eschatologie dieser Zug belegen. Nach der Apokalypse der samaritanischen Liturgie zum Versöhnungstag sollen zur Zeit des Ta'eb die heiligen Geräte wieder erscheinen. Sie wurden beim Anbeginn der „Panutha" im Berge Garizim verborgen (Abulfath Annales, ed. Vilmar. Gothae 1865. p. XLV).

8. Die Glückseligkeit der neuen Zeit. Wie in der breiten Masse der spätjüdischen Zukunftsbilder die national beschränkte Anschauung vorherrscht, so auch eine diesseitig materialistische Stimmung. Mit besonderer Vorliebe wird die äussere Glückseligkeit des messianischen Zeitalters ausgemalt.[1]) Weissagungen wie Sacharja 14. Henoch 5. 10. 90. (58). Jubil. 23. II. Bar. 27—29. 39—40. 72. 73. Apok. 20 4—6 halten sich durchaus auf di ser Linie. Ein allgemeiner Friede soll herrschen,[2]) der sich selbst auf die Tiere erstreckt.[3]) Sorge und Trübsal soll aufhören. In Frieden sollen die Gerechten wohnen.[4]) Überfluss soll herrschen, „Freude soll auf der ganzen Erde wandeln".[5]) Die Frommen sollen das Heil Gottes schauen; alles Gute soll ihnen bereitet sein.[6]) Die Erde wird von wunderbarer Fruchtbarkeit sein, besonders wird die unsagbare Fruchtbarkeit des Weinstockes hervorgehoben,[7]) Manna wird vom Himmel fallen und die Speise der Frommen sein.[8]) Namentlich soll — es ist das ein echt jüdischer Zug — grosser Kinderreichtum herrschen.[9]) Die Frauen sollen ohne Schmerzen gebären.[10]) In ewiger Gesundheit und langem Leben sollen die Frommen ihre Tage zubringen.

1) Eine Reihe dieser Schilderungen, soweit sie die Idee des auf Erden erscheinenden Paradieses enthalten, werden im folgenden Kapitel genauer besprochen.

2) Diese Hoffnung namentlich in der Diaspora-Literatur: Sib. III 702 ff. 751 ff. 780 f. V 253 f. 382 ff. 431; Philo, de praem. 16; Test. Simeon 6. Juda 22. Levi 18; Jub. 23 29 f. 25 20. 50 5; Hen. 52 8. Volz 345.

3) Sib. III 788—795; Philo, de praemiis 15; II. Bar. 73 6.

4) Hen. 1 8. 5 7-9. 25 6; Sib. III 368. 378. 752 ff.; II. Bar. 51 14. 16. 73 2 f.; II. Hen. 65 9. Volz 346—348.

5) Überfluss und Reichtum: Sib. III 783; IV. Es. 8 52 (praeparata est habundantia); Freude: Sib. III 619. 770 f.; I. Hen. 5 7. 9. 25 6. II. Bar. 30 2. 73 2 u. s. w. Volz 349.

6) IV. Es. 6 25. 7 13. 9 8; Sib. III 743; I. Hen. 58 2. 103 3. Volz 349 f.

7) I. Hen. 10 18 ff. (vgl. Sib. III 620 ff. 659 f. 744 ff.); II. Bar. 29 4-8; der Presbyter bei Irenaeus (Euseb. H. E. III 39 11-12); R. Gamaliel II Schabbath 30 b. Wünsche I 126; Targum Ps.-Jonathan zu Dt. 32 14.

8) II. Bar. 29 8; vgl. Sib. III 746 und Prooemium Fragm. III 48 f.

9) I. Hen. 10 17. (vgl. 5 9. 25 6); Philo, de praem. 18, Gamaliel II Schabbath 30 b.

10) II. Bar. 73 7.

Hier und da aber werden tiefere Töne religiöser und ethischer Art angeschlagen. Besonders wird hervorgehoben, dass Gott in der messianischen Zeit seinem Volk wieder nahe sein, dass er unter ihm wohnen werde wie ein Vater unter Söhnen.[1]) Die Jubiläen betonen diese Hoffnung: „Und Gott wird dem Auge eines jeden erscheinen, und wird ein jeder erkennen, dass ich der Gott Israels bin und der Vater aller Kinder Jakobs" Jub. 1 28 (vgl. 1 17. 1 24 ff. Sib. III 785). Besonders häufig tritt dieser Gedanke in den Testamenten, deren Hoffnungsgedanken jedoch wesentlich der zweiten, im folgenden Abschnitt zu behandelnden Gruppe eschatologischer Zeugnisse angehören, hervor: Sim. 6 f. Levi 2. 4. 18. Sebul. 9 (Dan. 5). Naphth. 8. Iss. 7. Ass. 7 (vgl. βίος Ἀδάμ c. 13. Apok. Joh. 21 3—5).[2]) Ps. Sal. 17 betont die Frömmigkeit und Gottesfurcht des Messias und weissagt, dass alle Frommen Söhne Gottes sein werden (V. 27). Vgl. Jub. 1 24 f. — Sib. V 426 wird die Weissagung, dass in Zukunft alle Gerechten die ewige Herrlichkeit Gottes schauen sollen, in naiver Weise damit in Verbindung gesetzt, dass dann der Turm des Tempels bis in den Himmel reichen soll. „Und nach Jerusalem, Deiner Stadt, kehre zurück in Erbarmen und wohne, wie Du gesagt hast" Schmone Esre bab. Rec. Bitte 14.[3])

Im ganzen selten werden ethische Gedanken angeschlagen. Doch ist hervorzuheben, dass gerade in dem volkstümlichsten Zukunftsgemälde des siebzehnten salomonischen Psalms die Schilderung der ethischen Qualitäten des Messias und der Reichsgenossen im Vordergrund steht. Dass allem Bösen und allen Sünden im messianischen Zeitalter ein Ende gemacht wird, wird auch sonst gern betont: I. Hen. 91 8. 14. 92 5; Sib. III 376. V 429 f.; das messianische Zeitalter wird ein Zeitalter der Sündlosigkeit sein: I. Hen. 10 22. 69 29. 90 32. 35 (aller Augen waren geöffnet, dass sie das Gute sahen): Jub. 4 26. 50 5; Test. Levi 18; II. Hen. 65 9; II. Baruch 73 4

1) Vgl. Ez. 37 27. Jes. 65 19 u. ö.

2) I. Hen. 105 2 ist spätere Interpolation.

3) Merkwürdig ist es auch, dass die Verheissung Joels von der Ausgiessung des Geistes auf alles Fleisch in den letzten Tagen so wenig nachwirkt. Der Messias wird hier und da allerdings als Träger des Geistes geschildert. Aber die Aussage, dass er den Frommen diesen Geist mitteilen wird, fehlt selbst Ps. Sal. 17. Vorhanden ist sie Test. Levi 18. Juda 24. Nach Sib. III 781 f. wird das neue Zeitalter das der Propheten sein: „Das Schwert werden wegnehmen die Propheten des grossen Gottes. Denn sie selbst sind Richter der Sterblichen und gerechte Könige" (vgl. Sir. 36 21).

(Prozesse, Anklagen, Streitigkeiten, Rachetaten, Blutschuld, Begierde, Neid, Hass sollen ausgerottet werden). Es ist natürlich für jeden Apokalyptiker selbstverständlich, dass die messianische Zeit eine Zeit der Reinheit, Sündlosigkeit und Gerechtigkeit sein werde; aber der Gedanke an die Herrschaft Israels, an Glück und Ehre des Volkes, die Unterwerfung der Heiden, den himmlischen Glanz des neuen Jerusalems ist doch viel wichtiger. Es darf demgegenüber nicht darauf hingewiesen werden, dass der Gedanke der Ausrottung der Gottlosen und Übeltäter aus Israel doch häufig in den Apokalypsen angeschlagen werde (Da. 12. Paränesen des Henoch. Ps. Sal. 17. Jubil. 23 u. s. f.). An diesem Punkt spricht die Parteileidenschaft der Frommen mit; die Gottlosen sind die gewalttätigen Aristokraten, die Sadduzäer, die Sünder, Zöllner und Samaritaner, der gemeine Haufe. Bei den Frommen selbst herrscht die Überzeugung, dass sie bereit sind für das kommende Reich. Von einer gewissenaufrüttelnden, zu ernster Selbstprüfung treibenden, läuternden und reinigenden Kraft der eschatologischen Gedanken, von Sehnsucht nach sittlicher Erneuerung, von einem Hungern und Dürsten dieser Frommen nach Gerechtigkeit finden wir gerade in dem Umkreis der speziell national gestimmten Hoffnungsliteratur herzlich wenig.

Kapitel XIII. Die Apokalyptik.

Innerhalb des eben umschriebenen Umkreises von Hoffnungsgedanken, die auch in den späteren Jahrhunderten des Judentums kräftig weiterleben und die eigentliche Frömmigkeit der Masse durchaus beherrschen, werden nun neue Gedanken von mehr transzendenter Art lebendig.[1]) Neben das vorwiegend den jüdischen

1) Diese Entwicklung — das ist bereits oben (S. 237) hervorgehoben, beginnt freilich schon lange vor unserm Zeitalter, ja neuerdings ist von Gunkel und Gressmann die These aufgestellt, dass die mythologische Eschatologie, auf der die Apokalyptik basiert, älter sei als die alttestamentliche Prophetie. Aber das muss doch anderseits betont werden, dass erst in unserer Periode das Gebäude der transzendenten Hoffnungen fertig vor unsern Augen steht, so dass nun erst ein Überblick über das Ganze möglich wird. Und wenn es richtig ist, dass eine zweimalige Aufnahme der mythisch-eschatologischen Elemente in die Frömmigkeit Israels stattgefunden hat, dass von der ersten Herübernahme sich in der vorexilischen Literatur

Zukunftsglauben bestimmende nationale Interesse tritt allmählich ein mehr universal und kosmisch bestimmtes; die rein diesseitigen, irdischen Zukunftsgedanken erhalten ein supranaturales Gepräge; im Zusammenhang damit regen sich ethische und religiöse Interessen lebendiger; neben die ausschliesslich die alte Hoffnung beherrschenden Gedanken an das Volk tritt die Frage nach dem Endgeschick der einzelnen.

Diese neuen Gedanken verweben und verschlingen sich mit den alten zu wunderlichen und widersprechenden Gebilden. Oft herrschen in diesen Kompromissen diese noch vollständig vor, dann wieder geben jene dem Ganzen der Hoffnung den bestimmten Charakter, und nur Rudimente der alten nationalen Hoffnung bleiben stehen, und schliesslich am Schluss unsrer Periode treten die beiden Hoffnungskreise reinlich auseinander.

1. Dieser und jener Äon. Konnten wir die nationalen Hoffnungen des Judentums in den einen Begriff „Malkuth" zusammenfassen, so handelt es sich bei den neu auftauchenden Gedanken um den Begriff der zukünftigen Welt, genauer der zukünftigen „Weltzeit" (הָעוֹלָם הַבָּא, αἰὼν μέλλων) im Gegensatz zu dieser Welt (Weltzeit הָעוֹלָם הַזֶּה, αἰὼν οὗτος). Dabei haben wir uns zu vergegenwärtigen, dass die Sache, um die es sich hier handelt, das Eindringen eines eigentümlich kosmologischen Interesses in den jüdischen Messianismus, älter ist als die bestimmt geprägte Formel. Die volkstümliche, nationale Hoffnung hat bei ihren Weissagungen nur das einfache Schema von Gegenwart und Zukunft. Einer trüben Gegenwart tritt eine helle, lichtvolle Zukunft entgegen. Bei diesen einfachen, mehr zufälligen Gegensätzen bleibt nun die jüdische Apokalyptik nicht stehen. Sie fragt nach dem letzten Warum. Sie beginnt — ob sie von griechischer Philosophie oder orientalischer mystischer Spekulation angeregt wurde, bleibe hier noch unerörtert — den Weltverlauf als eine innere Einheit und eine geregelte Notwendigkeit aufzufassen; sie entwickelt oder eignet sich eine Geschichtsbetrachtung — man könnte von einer geschichtlichen Theodicee sprechen — an, in der Gegenwart und Zukunft ihre notwendige

nur Bruchstücke und Fragmente erhalten haben, bei der zweiten Herübernahme aber ein vollständiges Ganzes entlehnt ist, (vgl. Gressmann 147. 157 f., namentlich 244—250), so rechtfertigt sich der Versuch einer geschlossenen Darstellung des späteren fertigen Systems ohne Rücksicht oder doch mit nur gelegentlicher Rücksichtnahme auf das ältere, immerhin nicht überall gesicherte Material.

Stellung einnehmen. Die Vergangenheit mit ihrer Not, dem Elend für Israel, der Herrschaft der Völker wird als eine innere Einheit, als ein gesetzlich notwendiger Verlauf begriffen, und der gesamten Vergangenheit tritt die Zukunft, welche die Herrschaftsstellung Israels begründen soll, als eine neue Periode, eine neue Weltzeit gegenüber. Diese Spekulation hat nun auch für die religiöse Seite der Zukunftshoffnung einen grossen Wert. Bei dieser Entgegensetzung wird die Zukunft, in welche die messianische Hoffnung Israel verweist, gleichsam auf ein höheres Piedestal gehoben. Sie liegt nicht mehr auf derselben Fläche wie die Vergangenheit, das Kommen der Zukunft bedeutet das Kommen einer neuen Weltordnung.

Der erste, der für uns diese neue Anschauung in deutlich erkennbarer Ausbildung vorträgt, ist Daniel. Bei ihm scheidet sich der Weltverlauf, wenigstens von einer bestimmten Zeit an, in zwei grosse Perioden. Die erste ist die Periode der Weltreiche, die unter dem Bilde von Tieren symbolisiert werden. Ihr soll in der Zukunft das über alle Völker sich erstreckende Reich der Heiligen, die Herrschaft des Menschen gegenübertreten. Beide Perioden stehen sich schroff gegenüber. Keine Brücke führt von jener zu dieser hinüber. Vielmehr steigert sich die Bosheit und Macht der feindlichen Weltmächte in der ersten Periode fortwährend, bis dann plötzlich und abrupt der Zusammenbruch und das Gericht erfolgt, und die neue Zeit beginnt. Für die Grundschrift des I. Henoch beginnt die Periode der Sünde und des Übels schon früher, hauptsächlich mit dem Fall der Engel (Gen. 6 1) in der Urzeit. Sie prägt den Gedanken einer bestimmten Dauer des Weltverlaufs bereits genauer aus, sie spricht — wahrscheinlich hier griechischer (platonischer) Anregung folgend — von einer Vollendung des „grossen Weltlaufs“ (Äons) und bestimmt seine Dauer auf 10000 Jahre (16 1. 18 16. 21 6). Jub. 1 29 wird der ganze Verlauf dieser Welt mit den Worten umschrieben: „Vom Tage der Schöpfung an, bis wann Himmel und Erde und alle Kreatur erneuert werden — bis wann das Heiligtum Gottes in Jerusalem auf dem Berge Zion geschaffen wird“.[1]) Für die Assumptio Mosis hat der Weltlauf bereits eine bestimmte berechenbare Dauer.[2]) 1 18. 12 4.[3]) In dem slavischen Henochbuch ist diese spe-

1) Der Text ist verderbt, Charles hat ihn in der oben angegebenen Weise wiederhergestellt.

2) Wahrscheinlich von 5000 Jahren, vgl. 1 1 und 10 12.

3) Mit diesen Anschauungen hängen die Formeln קֵץ הַיָּמִין συντέλεια τοῦ αἰῶνος, τῶν ἡμερῶν, καιρὸς τῆς συντελείας; exitus saeculi, consummatio

kulativ-kosmologische Auffassung grundlegend geworden.[1]) Hier findet sich auch bereits ein zusammenfassender terminus. Die kommende Zeit wird als der „grosse Äon" bezeichnet 58 5 (Rec. B.) 61 2. 65 8. 65 10 (Hndschrn.). Der grosse Äon ist im Gegensatz zu diesem zeitlichen Äon zeitlos: „Alsdann werden vernichtet alle Zeiten und Jahre, und fortan wird weder Monat noch Tag sein, noch Stunden. . . . Es beginnt der eine Äon" (65 7—8 vgl. 66 6 f. „Der endlose Äon"). „Dieser" Äon heisst demgegenüber der Äon der Schmerzen 66 6.[2])

Somit können wir sagen, dass der Begriff „dieser und jener Äon" im neutestamentlichen Zeitalter bereits vorhanden war. Wenn die Überlieferung (Pirke Aboth II 7) richtig ist, so kannte ihn bereits Hillel: „Wer sich Gesetzesworte erworben hat, hat sich das Leben der künftigen Welt erworben". Dass auch Jesus den terminus kannte, wird sich nicht mit Sicherheit bestreiten lassen[3]) (Mk. 10 30 = Lk. 18 30 [Mk. 4 19 = Mt. 13 22] Lk. 16 8). Jedenfalls ist er den Evangelisten geläufig. Wenn Paulus so häufig von diesem Äon (Rö. 12 2. I. Ko. 1 20. 2 6. 8. 3 18. II. Ko. 4 4), dem gegenwärtigen (ἐνεστώς) Äon Gal. 1 4, dieser Zeit Rö. 8 18 (vgl. ὁ νῦν αἰών I Tim. 6 17. II. Tim. 4 10. Tit. 2 12), dieser Welt I. Ko. (1 27 f.) 3 19. 5 10. 7 31 (Eph. 2 2) spricht, so kannte er natürlich den terminologischen Gegensatz dieses und jenes, des jetzigen und künftigen Äons, und es ist reiner Zufall, wenn sich beide termini nebeneinander erst Eph. 1 21 (2 7) finden.[4]) Seine gesamte Weltanschauung baut endlich der Verfasser des IV. Esra auf dem Gegensatz der gegenwärtigen und zukünftigen Welt[5]) auf. „Der Höchste hat nicht einen Äon geschaffen,

dierum zusammen, vgl. Da. 12 13 LXX εἰς συντέλειαν ἡμερῶν. 7 26. 12 4 LXX. Ass. Mos. 1 18. 12 4. II. Bar. 27 15 (29 8. 30 3 Vollendung der Zeiten).

1) Doch vergleiche auch I. Hen. 71 15 „Er ruft Dir Frieden zu im Namen der zukünftigen Welt." Es ist allerdings die Frage, ob I. Hen. 70 f. ursprünglich zu den Bilderreden gehörte.

2) Selbst im Tobitbuch 14 5 finden wir bereits die Formel: ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος (BA), ἕως τοῦ χρόνου, οὗ ἂν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν (ℵ). Das wesentliche des Textes ist durch die Übereinstimmung von BℵA gesichert. Also kannte bereits der Verfasser des Tobitbuches die Idee einer bestimmten Weltdauer. Für die ihrer Zeit nach schwer bestimmbare Wochenvision des ersten Henochs (93. 91 12-17) hat der Weltverlauf ebenfalls eine bestimmte, in einzelne Wochen abteilbare Dauer.

3) Vgl. Dalman 120. Die Formel des Matthaeus συντέλεια τοῦ αἰῶνος 13 39. 49. 24 3. 28 20 ist wohl kaum an irgend einer Stelle Jesus zuzuschreiben.

4) Vgl. noch I. Ko. 10 11 τὰ τέλη τῶν αἰώνων; Hebr. 9 26 συντέλεια τῶν αἰώνων.

5) hoc, futurum saeculum (tempus) 4 2. 27. 6 9. 7 12. 47. 113 f. 8 1 f. 52.

sondern zwei" IV. Es. 7 50 (8 1). Mit diesem Fundamentalsatz löst der Apokalyptiker alle herzbedrückenden Zweifel und Ängste der Gegenwart. Seit Adam und durch Adams Fall sind die Wege dieses Äons schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm und voll von Gefahren und Nöten 7 12 (vgl. 4 27). Aber dieser Äon ist vergänglich (4 11), er eilt mit Macht zu Ende 4 26. Ein ganz bestimmtes Ende ist ihm gesetzt: Gott hat ihn auf der Wage gewogen und seine Stunden mit dem Masse gemessen 4 37. 5 50 ff. 6 20. Dann soll der nur für wenige (die Frommen 8 1) geschaffene Äon, der jetzt schläft, erwachen, und die Vergänglichkeit selber vergehen 7 31. „Die Wege des grossen Äons aber sind breit und sicher und tragen die Früchte des Lebens" 7 13. — Identisch ist die Anschauung im II. Baruch, z. B. 44 9: „Denn es vergeht alles, was verweslich ist, und es geht dahin alles, was stirbt, und es schwindet aus dem Gedächtnis die ganze jetzige Zeit". 44 12: „Und es kommt die Periode, die ewig bleibt, die neue Welt"; 51 8 „die Welt, die unsichtbar ist, der Äon, der verborgen ist". vgl. II. Kor. 4 18.[1])

Es sind neue Klänge, die hier angeschlagen werden und weitertönen. Mitten in einer vorwiegend diesseitig bestimmten Frömmigkeit werden fremdartige Gedanken lebendig, Gedanken von einer unsichtbaren, unvergänglichen, ewigen, leid- und todlosen Zeit, dem grossen kommenden Äon. Deutlicher und deutlicher erwächst vor unsern Augen der grosse für die christliche Frömmigkeit so fundamental gewordene Gegensatz von Diesseits und Jenseits. Während eine vergangene Epoche sich mit dem Problem abgemüht hatte, wie sich das Leid und Unglück der Frommen mit Gottes Gerechtigkeit vertrage, sagte man jetzt kühnlich, dass diese ganze Welt von Grund aus schlecht und verdorben sei. Man begriff das Leid als eine eherne

Beachte auch den Ausdruck saeculum majus (s. o. II. Henoch!) 7 13 und immortale tempus 7 113. vgl. Apok. Abr. 9. 31 (dieser Äon).

1) II. Bar. 14 13. 15 7. 30 3. 40 3. 42 7. 44 15. 48 50. 51 3; vgl. noch 44 11 „es gibt eine Zeit (Äon), die nicht vergeht." Ende des Äons 54 21. 69 4. 83 7 f.; Ende (Vollendung) der Zeiten, Äonen 27 15. 29 8. 30 3. 59 8; die beiden Welten 83 8. — Neben IV. Esra und II. Bar. wären auch noch einige rabbinische Zeugnisse zu nennen: Jochanan ben Zakkai (um 70), Bereschith R. c. 44; Eleazar ben Modein (um 100), Pirke Aboth III 12; Nechonja ben Hakkana und Eleazar ben Zadok (ebenfalls in den letzten Decennien des ersten Jahrh.) s. Dalman 122, Bacher I² 48. 54. Aber es ist überflüssig, weitere Zeugnisse beizubringen. Denn dass die Begriffe הָעוֹלָם הַבָּא, הַזֶּה am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts der rabbinischen Schultheologie geläufig waren, dürfte zugestanden werden. — Vgl. Volz 57. 257.

Notwendigkeit, welche der Lauf dieser Welt mit sich bringt, und erwartete von einer kommenden Welt die Lösung aller Rätsel.

Diese neue Grundstimmung erscheint nun aber in der Apokalyptik des Spätjudentums belastet und überwuchert von theologisch apokalyptischen Spekulationen. Denn mit der Annahme der radikalen Weltverwandlung ist auch die andre gegeben, dass diese Welt eine bestimmte und also auch vielleicht bestimmbare Zeitdauer habe. Die jüdische Apokalyptik zeigt hier eine Reihe wechselnder Theorien. Bereits Daniel trägt in Anlehnung an Jer. 25_{11}. 29_{10}[1]) seine interessante Jahrwochentheorie vor. (Kap. 9.) In Anlehnung an Daniel, aber doch wieder ihm gegenüber selbständig.

---

1) Eben aus den Jeremiasstellen schliesst Gressmann 160 f. auf ein viel früheres Vorhandensein der „Periodentheorie" in der israelitischen Weissagung. Aber jedenfalls steht die Jeremiasstelle sehr vereinzelt. Was Gressmann sonst für seine These anführt (161—164) ist wenig überzeugend. Was die merkwürdige Stelle des Jeremias anbetrifft, so ist die Zahl 70 allerdings bedeutsam. Sie ist, wie man erkannt hat, eine Abrundung der Zahl 72, mit der sie so oft abwechselt, und die Zahl 72 ist eine Jahreszahl, die auf eine alte babylonische Einteilung der Jahre in 72 fünftägige Wochen (ḫamuštu) hinweist. (Winckler, altorient. Forschungen II 98ff.; KAT³ 634). Nun kannte die babylonische Astronomie und die darauf sich gründende Theologie die Annahme eines Weltenjahres, die sich wahrscheinlich auf die Beobachtung der sogenannten Präzession der Sonne im Tierkreis stützte. Eine solche Weltenperiode hatte dann eben 72 (70) Wochen. Es ist nun möglich, dass Jeremias von ferne etwas von dieser Theorie von wiederkehrenden Perioden mit 70 Unterabteilungen gehört hat. Er wollte sagen, dass das Exil eine solche Periode dauern werde, verwechselte aber die Wochenabschnitte mit Jahren. So entstanden die 70 Jahre seiner Weissagung (etwas anders Gressmann 160 f.). Ganz überzeugend ist diese Erklärung allerdings nicht. Und wie gesagt, das Wort des Jeremia steht ganz vereinzelt. Eine wirkliche Periodentheorie (oder mehrere) zeigt die jüdische Apokalyptik erst in unserer Zeit. — Daniel kommt dem Sinn der ursprünglichen Periodentheorie somit näher als Jeremias. Er weiss dass eine Periode 70 Wochen hat. Er deutete aber seinerseits die 70 Wochen als Jahrwochen (7×70 Jahre) und bezog die Periode nicht auf den ganzen Weltverlauf, sondern — ähnlich wie Jeremias — auf die Zeit der Not Israels. Noch ursprünglichere Anschauungen hat der Verfasser des Henochbuches in seiner Weissagung von den 70 Hirten bewahrt. Die 70 Hirten entsprechen nämlich den 70 Zeitabschnitten des Daniel. Sie sind gar nichts anders als die über den einzelnen Zeiten waltenden Engel. Über den 70 Wochen des Weltenjahres, das allerdings auch bei Henoch in die Periode der Not umgedeutet wird, stehen 70 Engelhirten, d. h. Gestirnengel, die die Zeiten regieren, das ist echt babylonisch gedacht. — Über den Ursprung und die Verbreitung der Periodentheorie vgl. Kap. XXIV des Buches.

entwickelt die Tiervision des I. Henoch ihre Weissagung von den 70 Hirten. (89—90 vgl. 10 12). An andrer Stelle (18 16) wird hier die Dauer einer Weltperiode vielleicht auf 10 000 Jahre (18 16. 21 6), in der Assumptio Mosis vielleicht auf 5000 (?) Jahre bestimmt (vgl. 1 2 mit 10 12). Die religionsgeschichtlich interessanteste Berechnung der Länge dieses Äons ist die Annahme einer Weltdauer von 6000 Jahren, der man dann gern ein siebentes Jahrtausend (das tausendjährige Reich des Messias) hinzufügte, um so die Weltwoche — 1000 Jahre sind vor Dir wie ein Tag — vollzumachen. Diese Annahme einer Weltdauer von 7000 Jahren scheint bereits den dunklen Andeutungen II. Hen. 33 1 zu Grunde zu liegen. Die ursprüngliche Annahme der Dauer von 6000 Jahren liegt einer alten rabbinischen Berechnung zu Grunde, derzufolge 2000 Jahre von der Schöpfung bis zum Gesetz, 2000 unter das Gesetz und 2000 auf das messianische Reich fallen.[1])

Zur sicheren Orientierung teilte man diesen Weltverlauf dann wieder in einzelne Epochen (αἰῶνες, καιροί) ein. Daniel griff die in seiner Zeit und Umgebung gewiss schon bekannte Einteilung des Weltverlaufs in das goldne, silberne, eherne und eiserne Weltalter auf Da. 2 (vgl. die vier Tiere 7 1 ff.). Auch die Tiervision des I. Henoch teilt die Periode der 70 Hirten wieder in vier Epochen ein. Vgl. IV. Es. 12 11; II. Bar. 39 3—5.[2]) Auch die Sieben-

1) Diese Tradition soll in der Schule des Elia (?) gelehrt sein; vgl. Sanhedrin 97a (Wünsche II 3, 193), Aboda Sara 9a (Wünsche I 324 f). Da nach rabbinischer Annahme die Tempelzerstörung in das Jahr 3831 (28) fällt, vgl. Aboda Sara 9a; Seder Olam rabba, ist diese eschatologische Annahme allerdings wahrscheinlich spätestens im Laufe des zweiten Jahrhunderts entstanden. Die Zeitrechnung, Zerstörung des Tempels = 3831 liegt wahrscheinlich auch den Andeutungen IV. Esra 14 11 bereits zu Grunde. Danach sollen $9^1/_2$ Teile der Welt von zwölfen bereits verstrichen sein. Wenn man die hier angenommenen Perioden nach 7 28 mit 400 Jahren berechnet, so trifft das zu. Freilich müsste man annehmen, dass der Apok. seine Zeit an Stelle der Zeit Esras in Rechnung stellt, also aus der Rolle fällt. — Schocher Tob zu Ps. 90 wird die Ansicht, dass das messianische Reich 2000 Jahre dauern soll, dem Josua ben Chananja, die Berechnung auf 1000 Jahre dem R. Eliezer zugeschrieben. Bacher I² 140; Übers. von Wünsche II 65.

2) Die vier Epochen des Äons soll Gott nach Targum Jerusch. zu Gen. 15 18 bereits dem Abraham mitgeteilt haben; vgl. Apok. Abraham (c. 28 u. ö.). Jochanan ben Zakkai, der betont, dass Gott dem Abraham diesen Äon, aber nicht den zukünftigen offenbart habe (Bereschith R. c. 44. Bacher I² 33, Übers. von Wünsche S. 209), setzt diese Tradition bereits voraus. Vgl. IV. Es. 3 14; II. Bar. 44.

Wende der Zeiten und das Gericht seine ganze Energie und verlieh der Frömmigkeit eine unbeschreibliche Schwungkraft.

Im Judentum aber tritt gerade in der Zeit, in der sich die transzendenten Hoffnungsgedanken mehr und mehr von den nationalen und irdischen lösten, zugleich auch eine Erschlaffung der eschatologischen Stimmung überhaupt ein. Nach der gewaltigen eschatologischen Erregung in der Zeit des letzten Vernichtungskampfes, die dann in der Barkochba-Zeit noch einmal aufflammte, kam eine starke Ernüchterung. Man beginnt mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Israel sich darauf gefasst machen müsse, noch eine geraume Zeit in dieser argen und verkehrten Welt weiterzuleben. Damit tritt auch der Gedanke des grossen Endes aus der unmittelbaren Gegenwärtigkeit heraus. Schon im vierten Esrabuch bekommt der Seher auf die Frage, ob er das Ende erleben werde, keine bestimmte Antwort (4 33 f.). Wenn am Anfang des zweiten Jahrhunderts die Meinung auftauchte, dass das Ende im Jahre 4000 komme (s. o. S. 283), so ist, da man schon damals wahrscheinlich die Tempelzerstörung in das Weltenjahr 3831 setzte, das Ende um reichlich hundert Jahr hinausgeschoben. In Mischna und Talmud tritt demgemäss der eschatologische Gedanke stark zurück. Durch ein merkwürdiges Wort, Pesikta Rabbati 159a, wird diese Stimmung trefflich beleuchtet: „Ihr Frommen der Welt, obgleich ich eigentlich euch Worte des Lobes schuldig bin, weil ihr meines Gesetzes harrt, aber nicht meiner Malkuth, schwöre ich es euch doch, dass ich es jedem, der meiner Herrschaft harrt, zum Guten bezeugen werde“ (Dalman 81). Dass in aufgeregten Zeiten der Hoffnungsglaube auch in rabbinischen Kreisen immer wieder emporloderte, ist natürlich selbstverständlich. Zahlreiche spätere jüdische Apokalypsen legen davon Zeugnis ab.

2. Im Zusammenhang mit dem Glauben an die bevorstehende grosse Veränderung der Welten entwickelt sich nun auch das eschatologische Dogma von den messianischen Wehen. Wenn ein Äon sich dem Ende zuneigt und ein andrer geboren wird, so geht das nicht ohne starke Todeszuckungen und Geburtswehen ab. Die Schilderung der sogenannten messianischen Wehen[1]) sind ungemein zahlreich, aber im ganzen sehr stereotyp,[2]) so dass sich leicht immer wiederkehrende Gedanken herausheben lassen.

---

1) Der terminus חֲבָלֵי הַמָּשִׁיחַ ist für das neutestamentliche Zeitalter bereits durch Mk. 13 8 Mt. 24 8 bezeugt; spätere rabbinische Zeugnisse bei Volz 173.

2) Vgl. namentlich Da 12 1. I. Hen. 99 4 ff. 100 1 ff. (Jub. 23). Mk. 13 u. Par.; Philo, de execrationibus 2 ff. IV. Es. 4 51—5 13. 6 11-25. 9 1-8. 13 14-24. II. Bar. 25. 27. 29. 48 31-41. 70. Sib. II 154 ff. Apok. Abr. 30. Apok. Joh. 6—9. 16. Vgl. ferner die düsteren Schilderungen der letzten Zeiten, die sich Sota 49 b (Mischna Sota IX 15) ohne Namenangabe finden und in die drei verschiedenen Sprüche von Schülern Akibas in eins zusammengezogen sind (über die Überlieferung vgl. Klausner 49—52; Bacher I[3] 91 f).

In erster Linie bestehen diese Wehen in Vorzeichen dafür, dass diese Welt altert und ihrem Ende entgegengeht. Die Menschen werden in der Endzeit weniger kräftig sein als ihre Vorfahren IV. Esra 5 50—55 (vgl. 14 10). Es werden entsetzliche Krankheiten wüten Sib. III 538. 633; Apok. Abrah. 29 f. Kinder mit weissem (greisenhaftem) Haar werden geboren Jub. 23 25. Sib. II 154 f. Es werden Missgeburten erfolgen IV. Es. 5 8. 6 21. Die Frauen werden aufhören, Kinder zu gebären Sib. II 164 f. (vgl. das Citat aus dem Ägypterevangelium bei Clemens Al. Strom. III 6 45. 66. 13 92 f.). Die Erde fängt an zu versagen. Besäete Felder werden leer gefunden IV. Es. 6 22. Armut und entsetzliche Hungersnot herrschen I. Hen. 99 5. II. Bar. 27; Apok. Abrah. 30. Der Himmel ist ehern, der Regen verzieht Sib. III 539. I. Hen. 80 2. 100 11. Jub. 23 18. II. Bar. 27 6. Apok. Joh. 11 6. Sonne und Mond erscheinen nicht mehr in regelmässigem Wechsel IV. Es. 5 4. Die Gestirne geraten in Verwirrung I. Hen. 80 4—7. IV. Es. 5 5. Apok. Joh. 6 12 ff. u. ö.; die Vögel wandern aus IV. Es. 5 6; die wilden Tiere kommen aus ihrem Revier 5 8; Wasserquellen hören auf zu rinnen 6 24; von Bäumen fliesst Blut und Steine schreien 5 5; Dämonen schweifen auf der Erde umher II. Bar. 27 9. Am Himmel erscheinen Schreckzeichen von unheilvoller Vorbedeutung Sib. III 796—806 (vgl. II. Mk. 5 2—3). Josephus B. VI 285 ff. Der Allmächtige erschüttert die ganze Schöpfung II. Bar. 32 1. vgl. IV. Es. 6 16.

Besonders aber zeigt sich die Verwirrung im Menschengeschlecht. Ein starrer Schrecken lastet auf den Erdbewohnern I. Hen. 99 5. IV. Es. 5 1—5. II. Bar. 25 3. 70 2. Eine unbeschreibliche Verwirrung, ein Krieg aller gegen alle beginnt, „Empörung in den Ländern, Verwirrung in den Völkern, Anschläge unter den Nationen, Unruhe unter den Fürsten, Gährung unter den Herrschern“ IV. Es. 9 3 (vgl. I. Hen. 99 4. 100 2. Sib. III 633—647. II. Bar. 48 32. 35. 70 3. Mk. 13 8 u. Par.). Die nächsten Anverwandten kämpfen miteinander, der Vater mit dem Sohne, Freund mit dem Freund, der Bruder erschlägt den Bruder I. Hen. 99 5. 100 1 f. Jub. 23 19. IV. Es. 5 9. 6 24. II. Bar. 70 6 (vgl. Mi. 7 5 f). „Die Vernunft verbirgt sich und die Weisheit flieht in ihre Kammer“ IV. Es. 5 9 (vgl. 5 1. 2); „Die Weisen schweigen, die Toren reden“ II. Bar. 70 5. „Denn nicht werden viele Weise in jener Zeit gefunden werden, und die Einsichtigen werden vereinzelt sein“ II. Bar. 48 33 (vgl. 34—36). Vgl. Volz 173—182.

3. Es ist nun ausserordentlich beachtenswert, dass die Lehre von den beiden Weltzeiten im Judentum von vornherein mit einer

stark dualistischen Gesamtanschauung zusammenhängt, die ebenfalls im Lauf der Entwicklung deutlicher und deutlicher hervortritt. Es entsteht im Judentum allmählich das Dogma, dass diese Welt schlecht sei und die Frommen in ihr nicht zu ihrem Recht kommen, weil böse Mächte in ihr noch ihr Wesen treiben (s. u. Kap. XVII). Dem entspricht in der Apokalyptik der Gedanke, dass der grosse Umschwung der Welten mit dem Gericht zusammenhängt, das Gott an den bösen Gewalten vollstreckt, oder realistischer mit einem Kampf, in welchem Gott jene besiegt. Zunächst wird das grosse Ende in bildlicher, symbolischer Weise unter Anlehnung an uralte Mythen als ein Kampf Gottes mit furchtbaren und übermenschlichen Ungeheuern geschildert. So werden bereits Jes. 27 1 f. die drei Weltmächte, die Gott vernichten soll, als Ungetüme dargestellt (vgl. Sir. 36 12). Nach Da. 7 11 f. vollzieht Gott das Weltgericht an den Tieren, namentlich an dem vierten, dem furchtbarsten von allen, das der Apokalyptiker sich wahrscheinlich als Drachen denkt. Antiochus Epiphanes wird ebenfalls als Ungeheuer gezeichnet, das die Sterne vom Himmel herunterreisst Da. 8 9 f. Pompejus bekommt Ps. Sal. 2 25 ff. die Züge des sich gegen Gott empörenden Drachen, ebenso das römische Weltreich Apok. Joh. 13. 17. In der jüdischen Grundschrift der Testamente heisst es (Asser 7), dass Gott das Haupt des Drachen (im Wasser?) zermalmen wird.

Handelt es sich in allen diesen Aussagen um Bilder und um Herübernahme einzelner Züge eines seit langer Zeit unverständlich gewordenen Mythus, so findet sich nun auch die Sache selbst. Jes. 24 21—23 wird in geheimnisvoller, apokalyptisch andeutender Weise von Strafe und Gefangenschaft gesprochen, die Gott über das Heer der Höhe am Ende der Tage verhängen wird. Was mit dieser Andeutung gemeint ist, wird erst im I. Henoch ganz deutlich. Hier ist überall von der Strafe die Rede, die Gott am Ende der Tage auch über die Geisterwelt verhängen wird. Die Geister, die diese Strafe verdient haben, sind in erster Linie die Engel, welche einst am Anfang der Geschichte unter Leitung Asasels und Schemchasais (s. u.) gefallen sind, sich mit den Menschentöchtern vermischt und so alles Elend in die Welt gebracht haben. Sie sind bereits unter den Hügeln der Erde in der Finsternis gebunden und werden dort aufbewahrt, um am grossen Tag des Gerichts gerichtet zu werden (10 9. 12 f. 14 6. 16 1—4. 21 10. 41 9. 54 5 f. 55 4. 64. 68. 88. 90 21—24). Auch von abtrünnigen Sternen, die den Befehl

Gottes übertreten haben (Wandelsternen?) und ihrem zukünftigen Gericht ist die Rede. 21 1—6. Die Nachkommen der gefallenen Engel, die auf der Erde weiter als Dämonen ihr Wesen treiben und die Menschen zum Götzendienst verführen, sollen dann ebenfalls gerichtet werden (15 8. 16 1), endlich soll auch den Strafengeln, denen Gott seit der Zeit des Exils sein Volk zur Bestrafung anvertraut hat, und die mehr gestraft haben, als ihnen von Gott vorgeschrieben wurde, vergolten werden. 89 59 ff. 90 22. 25. So heisst es I. Hen. 91 15 ganz allgemein: „Danach wird in der zehnten Woche das grosse ewige Gericht stattfinden, bei dem er die Strafe unter den Engeln vollzieht". In den Jubiläen, den Testamenten der Patriarchen, im II. Henoch bleiben diese Ideen lebendig (vgl. speziell zum Gericht der Engel am Ende Jub. 5 10. 10 8, auch 23 29. 50 5. II. Hen. 7 1. 18). Allmählich treten diese Gestalten der gefallenen Engel wieder mehr zurück.

Sie werden von einer furchtbareren und gewaltigeren verdrängt: es entsteht die Idee eines Oberhauptes der bösen Geisterwelt (s. u. Kap. XVII), und ihr entspricht dann der Gedanke eines Kampfes Gottes am Ende der Welt mit seinem grossen Widersacher, dem Satan. Bereits in den Jubiläen redet der Satan (Mastema) von „meinem Gericht" 10 8. Am Ende der Zeiten soll es keinen Satan und Bösen mehr geben 23 29. Besonders schroff tritt diese dualistische Auffassung in der Grundschrift der Testamente hervor. Als Gegner Gottes resp. des Messias erscheint hier Beliar (auch *σατανᾶς*, *διάβολος*, *πνεῦμα ἀέριον* s. u.). Levi 18 heisst es in der Schilderung des messianischen Zeitalters: „Und Beliar wird von ihm (Gott oder dem Messias?) gebunden werden, und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten"; Dan 5: „Und er selbst (Gott) wird gegen Beliar Krieg führen, und die Rache des Sieges wird er unsern Grenzen geben, und die Seelen der Heiligen wird er zu sich rufen und die ungehorsamen Herzen zu sich bekehren".[1]) Dementsprechend werden nach Sim. 6 „Alle Geister des Irrtums dahingegeben werden zur Zertretung, und Menschen werden herrschen über die bösen Geister". (Levi 4. Juda 25: „Die unreinen Geister werden in das ewige Gericht geworfen werden").

1) Zur Konstruktion des Textes in dieser und der vorhergehenden Stelle vgl. Bousset Z. N. W. I 1900. 151. 171 f. Dan 5 ist wahrscheinlich zum Schluss statt (ἐπιστρέψει καρδίας ἀπειθεῖς) πρὸς κύριον: πρὸς ἑαυτόν zu lesen. Leider sind die Texte an den betreffenden Stellen (vgl. auch Seb. 9), wie es scheint, hier und da vom christlichen Interpolator verdorben.

Zum Reiche des Bösen gehören auch — ein sehr beachtenswerter Zug — die wilden Tiere, die ebenfalls in Zukunft den Heiligen unterworfen sein werden. „Gott wird durch euch unter den Völkern verherrlicht werden, und der Teufel wird vor euch fliehen, und die wilden Tiere werden euch fürchten, und die Engel werden sich eurer annehmen" Naphth. 8 vgl. Jss. 7. Benj. 5.[1]) Auf einen präzisen Ausdruck ist diese Auffassung auch in der Assumptio Mosis gebracht: „Und dann wird sein Regiment über alle seine Kreatur erscheinen, dann wird der Teufel ein Ende haben" 10 1. Und diese dualistische Betrachtung des Endes ist nun nicht etwa auf enge apokalyptische Kreise des Judentums beschränkt geblieben. Für Jesus ist die Tatsache, dass er Dämonen austreibt, das Anzeichen von der unmittelbaren Nähe der Herrschaft Gottes (Mt. 12 28. Lk. 11 20), die Herrschaft Gottes also offenbar in erster Linie die Vernichtung des satanischen Reiches. Nach Lukas ist Jesu Leben ein fortgesetzter Kampf mit dem Teufel (4 13). Am stärksten tritt der Dualismus im Johannesevangelium heraus. Das Gericht über die Welt besteht darin, dass der Teufel, der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, aus ihr herausgeworfen wird 12 31; vgl. 14 30. 16 11. Auch in der Apok. Joh. ist der Teufel der eigentliche Gegner Gottes, des Michael und seiner Engel (12 1 ff.), das Haupt aller feindlichen Gegner der Endzeit (vgl. 12 18 [lies ἐστάθη] 13 1. 16 13. 20 1—3. 7—10.[2]) Das Zeugnis der neutestamentlichen Schriften ist hier um so wichtiger, als dieser spezifisch dualistische Gedanke in der späteren jüdischen Literatur wieder zurückzutreten scheint. Im IV. Esra und II. Baruch findet sich, obwohl gerade hier die Lehre von den beiden Welten erst in ihrer fundamentalen Bedeutung heraustritt, von der spezifisch dualistischen Wendung keine Spur. An Stelle der Lehre vom Teufel tritt die Lehre vom Sündenfall. Es scheint, als wenn die Rabbinen-

1) Vgl. auch noch in der entschieden christlich bearbeiteten Ascensio Jesaiae das Stück 7 9-12. Dem Kampf der satanischen Scharen in der Region unterhalb des ersten Himmels soll der Messias ein Ende bereiten.

2) Als Parallelen gehören hierher übrigens alle die Stellen, an denen von der Vernichtung des Todes am Ende der Tage gesprochen wird: Jes. 25 7 f. IV. Es. 8 53. II. Bar. 21 22. Test. Levi 18. I. Ko. 15 25 f. 55. Der Thanatos, Hades, der Engel des Hades sind in diesen Äusserungen sicher des öftern ganz persönlich als letzte Gegner Gottes aufgefasst. Tod und Teufel sind schliesslich eng verwandte Wesen (vgl. noch I. Ko. 5 5). Der Teufel ist ja Herr des Todes. Der persische Ahriman wird von den Griechen häufig mit Hades gleichgesetzt.

schule am Ende des ersten Jahrhunderts neben manchem andern Fremdartigen auch die der eigentlich israelitischen Religion so fremden Ansätze zum Dualismus hat verschwinden oder mindestens zurücktreten lassen.[1])

Jedenfalls hat in der jüdischen Apokalyptik des neutestamentlichen Zeitalters der Gedanke an den Teufel und sein Regiment eine wesentliche Rolle gespielt und die Kluft, welche diese und jene Welt in den Gedanken der Frommen voneinander trennte, noch wesentlich erweitert; mit dieser Welt treiben Dämonen ihr böses Spiel, sie steht mehr oder minder unter der Herrschaft des Satans und seiner bösen Geister. Die Herrschaft der fremden Nationen, des römischen Weltreiches[2]) hat man in weiten Kreisen mindestens des palästinensischen Judentums sicher als Werk des Teufels angeschaut. Und strahlend hob sich vom dunklen Hintergrund der Gegenwart das lichte Reich der Hoffnung ab, das beginnen sollte, wenn Gott über den Satan und seine Dämonen endgültig gesiegt. „Dann wird sein Regiment über alle Kreatur erscheinen, dann wird der Teufel ein Ende haben".

4. Der Antichrist.[3]) Von hier aus erklärt sich nun auch eine Gestalt, die jedenfalls aus spätjüdischer Tradition stammend nachher die christliche Eschatologie so stark beeinflusst hat, und für die dann wohl erst in letzterer der zusammenfassende Name Antichrist geprägt wurde, den wir der Kürze der Bezeichnung wegen auch für die jüdische Erwartung beibehalten. Der Antichrist ist nichts andres als der vermenschlichte Teufel, der Böse in Menschengestalt, der genau wie der Teufel — oft auch als dessen

1) Bei Bacher, Agada der Tannaiten, finden sich im Register s. v. Satan nur drei Stellen aus späterer Zeit. Auch in der Theologie des Paulus (doch vgl. den starken Ausdruck II. Ko. 4 4) hat der Gedanke des Teufels und seiner Herrschaft keine hervorragende Stellung und Bedeutung. I. Ko. 15 55 wird als letzter Feind der Tod und nicht der Teufel genannt (doch vgl. die vorhergehende Anmerkung), und auch sonst fehlt bei Paulus die eschatologische Wendung der Lehre vom Teufel.

2) Vgl. Apok. 12—13. 16 13. 19 11—20 3. In der späteren Überlieferung erscheint Samael als Engel des römischen Reiches (Edoms) und deshalb als spezieller Gegner des jüdischen Volkes. Lueken, Michael. 1898. S. 13. 22 f. u. ö. (s. Register). Samael — ursprünglich ein syrischer Gott Šemâl — aber ist kein anderer als der Satan. Asc. Jes. 2 1. IV. Baruch 4. 9 (Kautzsch II 551. 454).

3) Vgl. Bousset, der Antichrist in der Überlieferung des Judentums 1895 und Encyclopaedia Biblica I. Artikel Antichrist. Ferner Charles, The ascension of Isaiah 1900. LI—LXXV.

Werkzeug gedacht — als letzter gewaltiger Gegner Gottes oder seines Messias auf Erden auftritt, sei es nun als gottloser tyrannischer Herrscher oder als falscher verführerischer Prophet. Bereits Daniel hatte das Bild des „gottlosen" Tyrannen Antiochus IV. mit einigen supranaturalen Zügen ausgestattet, die er noch dem alten Mythus vom Kampf Gottes mit dem Drachenungeheuer entlehnte. Diese übermenschliche Gestalt des Antiochus hat dann ihrerseits weitergewirkt. Nach dem Vorgang Daniels erwartete man einen unheimlichen Tyrannen der Endzeit. Und da die Gestalt des Drachen in der apokalyptischen Vorstellungswelt durch die des Teufels allmählich verdrängt wurde (s. o.), so setzte man nun den letzten gottlosen Herrscher direkt mit dem Teufel in Verbindung. In der Ass. Mos. c. 8 begegnen wir, wie es scheint, zum ersten Male nach Daniel dieser Gestalt. Aus Antiochus IV. und Herodes ist hier eine Gestalt zusammengewoben, die nun ohne jede spezielle zeitgeschichtliche Beziehung als der die ganze Erde beherrschende Tyrann der Endzeit geschildert wird. Schon hier wird offenbar das Regiment dieses Tyrannen als Teufelsregiment aufgefasst. Denn in dem unmittelbar darauf geschilderten grossen apokalyptischen Enddrama ist nur von dem Vergehen des Reiches des Teufels die Rede (10).[1] In der Apok. Joh. c. 13 ist der Antichrist, das Tier mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern, hier das römische Weltreich, resp. einer seiner Regenten (Nero redivivus), ersichtlich der Diener des Teufels. Noch deutlicher und merkwürdiger tritt die Beziehung, in die der Antichrist zum Teufel gesetzt wird, in der bereits christlichen Apokalypse der Ascensio Jesaiä 4_2 uns entgegen: „Beliar, der grosse Herrscher, wird herabsteigen ... ἐν εἴδει ἀνθρώπου βασιλέως ἀνόμου μητραλώου, ὅστις αὐτὸς ὁ βασιλεὺς οὗτος". Hier wird der grimmige Tyrann, der Muttermörder Nero, zur Inkarnation Beliars. Infolge dieser Kombination erhält auch sonst gerade die Gestalt des wiederkehrenden Nero einen übermenschlichen, gespenstisch-höllischen Charakter, namentlich in der späteren Zeit, in der man annahm, dass Nero aus der Unterwelt wiederkommen werde. Sib. V. 33 f. 214—227 VIII 88 ff. Apok. Joh. 13_3 (Man beachte, wie hier das „gleichsam geschlachtete Haupt" im Gegensatz steht zum „gleichsam geschlachteten Lamm": Christ und Antichrist). 13_{15}. 17_8. 17_{15} f.

1) Auch der Name des Teufel Beliar (s. u. Kap. XVII) scheint auf den Antichrist übertragen zu sein, obwohl das nur in christlichen Quellen nachweisbar ist. II. Kor. 6_{15}; Sib. III 63. II 167; Asc. Jesaiae 4_2; vgl. II. Thess. 2_3.

Freilich erst in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts wird die Weissagung vom Kommen des Antichrist beinahe ein stereotyper Zug der Apokalyptik.

Finden wir diese Erwartung in der früheren Apokalyptik nur Ass. Mos. 8 (vielleicht auch Test. Dan 5, wenn wir nur mit Sicherheit hier den ursprünglichen Text rekonstruieren könnten), so häufen sich später die Zeugen für ihr Vorhandensein. Vor allem ist die sibyllinische Literatur voll von hierher gehörenden Weissagungen: II 167 f. V 33 f. 214—227. III 63 ff. VIII 88 ff. (?) 139—159 (IV 119—124. 137—139. V 137—154. 361—385 enthalten zwar die Nerosage, aber nicht deren antichristliche Wendung.). Wenn der Verfasser des IV. Esra 5 6 weissagt „regnabit quem non sperant", so meint er das Regiment des „Antichrist". Vielleicht ist dieser auch der Herrscher, welcher vom Messias nach I. Bar. 40 auf dem Zionberg getötet werden soll (vgl. auch die rätselhafte, jedenfalls bereits christlich umgedeutete Stelle Apok. Abraham 29 und die allerdings späteren Eliasapokalypsen [aus der ersten Hälfte des dritten nachchristlichen Jahrh.?], hebräische Eliasapok. hrsg. v. Buttenwieser 62, koptische Eliasapokalypse hrsg. v. Steindorff 161 ff.). Das Neue Testament ist ebenfalls voll von dieser Erwartung. Vielleicht ist in der Apokalypse des Markusevangeliums 13 14-20 (= Mt. 24 15-22) das Regiment und die Zeit des Antichrist geschildert. Für Paulus kommt II. Ko. 6 15 in Betracht, wenn man ihm die ausführliche Antichristapokalypse II. Thess. 2 1-12 auch eventuell absprechen müsste. Joh. 5 43 scheint die Gestalt des Antichrist angedeutet zu sein. I. Joh. 2 18. 22. 4 3. II. Joh. 7 finden wir den später herrschend gewordenen Namen (ἀντίχριστος). In der Apokalypse des Johannes tritt die Figur uns in verschiedenen Masken entgegen: 11 4-13. 13 1-10. 11-18. 17. 19 11-21. Von frühchristlichen Zeugnissen kämen noch Didache 16 und Asc. Jes. 3 23—4 18 in Betracht (vgl. Lactanz Instit. VII 15 ff., Commodian, carmen apologeticum 823 ff., beide wahrscheinlich auf jüdische Quellen zurückgehend.)

Sehr verschiedene Masken hat die Figur des Antichrist angenommen. In den ältesten Quellen ist der Antichrist fast durchweg ein gewaltiger, den Erdkreis beherrschender Tyrann. Ja, diese Vorstellung beherrscht fast ausnahmslos die gesamte nachweisbar jüdische Apokalyptik. Wie wir schon oben sahen, geben Antiochus IV. und Herodes der Grosse Züge zu seinem Bilde. Auch der Judenfeind Caligula mag zu demselben beigesteuert haben. Wenn später ein ständiger Zug in der Antichristüberlieferung das Thronen des Antichrist im Tempel Gottes zu Jerusalem wird (vgl. bereits II. Thess. 2 4. Mt. 24 15 (Mk. 13 14) Ap. Joh. 13 6), so mögen hier die Vorgänge der Caligula-Zeit (Versuch des Aufrichtens eines Caligulastandbildes im Tempel) nachgewirkt haben. Ganz besonders hat sich dann die Antichristsage mit der (ursprünglich profanen) Erwartung des wiederkehrenden Nero,[1]) später des Nero redivivus

1) Zur Nerosage vgl. ausser den oben S. 291 8 genannten Arbeiten:

verbunden (vgl. sämtliche oben aufgeführten Sibyllenstellen mit Ausnahme von III 63 ff. II 167 f. — Apok. Joh. 13. 17. 19 11 ff. Asc. Jes. 4 2 ff. [IV. Es. 5 6]).

Daneben tritt die Erwartung des Antichrist als eines falschen Propheten, der nicht so sehr mit äusserer Gewalt, als durch trügerische Zeichen und Wunder seine Herrschaft aufrichtet. Diese Vorstellung ist allerdings nur indirekt durch christliche Zeugnisse erhalten, stammt aber doch wohl schon aus dem Judentum. Sie beherrscht die Darstellungen II. Thess. 2 1—12 und Apok. Joh. 13 11—18 (hier tritt der falsche Prophet neben den antichristlichen Regenten). I. Joh. 2 18. 22. 4 3. II. Joh. 7 ist die Weissagung von „dem" falschen Propheten auf die Irrlehre überhaupt übertragen. Man konnte dann leicht den Antichrist auf den von den Juden noch immer erwarteten Messias deuten, und so wurde aus der Idee des gottlosen Herrschers und falschen Propheten die eines satanischen Messias, der in Jerusalem sein Reich aufrichten und im Tempel thronend göttliche Ehre und Anbetung verlangen wird. (So vielleicht schon II. Thess. 2, ferner Apok. Jo. 11, Mk. 13 14 ff. = Mt. 24 15 ff. (?) Didache 16 4: „καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ"; später ist dies die herrschende Auffassung geworden. Vgl. noch Commodian, Carmen apol. 933: Nobis Nero factus est antichristus, ille [der eigentliche Antichrist] Judäis.)[1])

5. Das grosse Gericht. Gott der Weltrichter. In der messianischen Vorstellungswelt des Judentums war das erwartete Gericht Gottes, der Tag Jahwes, wesentlich ein Gericht über die in der Gegenwart vorhandenen Feinde Israels. Wir sahen bereits, wie sich diese Idee hier und da stark erweiterte; aber eine weltumfassende Bedeutung gewinnt die Gerichtsidee doch erst innerhalb dieser neu auftauchenden Anschauung vom Wechsel der Äonen. Denn nunmehr wird das Gericht Gottes zum Gericht über diesen ganzen Äon, über alle in demselben herrschenden feindlichen Gewalten, über irdische und himmlische Mächte, über den Satan, den Urheber alles Bösen, und über den „Antichrist", über Vergangenes und Gegenwärtiges. Die Formel „das grosse Gericht",[2]) „der jüngste Tag"

Zahn, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1886. 337 ff. Nordmeyer, der Tod Neros in der Legende. Festschr. d. Gymnasiums zu Mörs 1896. Geffcken, Nachr. d. Gött. Ges. d. W. 1899. 441—462.

1) Vgl. Bousset, Antichrist 84 ff., auch für alle weiteren Einzelheiten.

2) Vgl. I. Hen. 10 6. 12. 22 4. 11. 25 4. 54 6 (der grosse Tag). 60 6 (Tag

etc. beherrscht von nun an die jüdische Apokalyptik. In diesem Zusammenhang vergeistigt sich auch die Vorstellung vom Gericht und von Gott, dem Weltrichter, vollständig und wird rein forensisch. An Stelle des mit dem Schwerte streitenden Kriegshelden Jahwe, an Stelle des Gottes, der Feuer vom Himmel auf seine Feinde regnen lässt, tritt nun der Richter, der Betagte im weissen Haar und Bart, der auf dem Throne sitzt, umgeben von Myriaden von Engeln mit den geöffneten Gerichtsbüchern vor sich oder der Wage in seiner Hand. In vollkommener Reinheit ist dieses erhabene Bild bereits von Daniel gezeichnet (7 9—12). Nicht immer tritt es in der jüdischen Apokalyptik in dieser Kräftigkeit und Klarheit heraus. Am kräftigsten etwa im II. Henochbuch und in den späten Apokalypsen, dem IV. Esra und II. Baruch.[1]) „Der Höchste erscheint auf dem Richterthron. Dann kommt das Ende und das Erbarmen vergeht ... mein Gericht allein wird bleiben, die Wahrheit bestehen, der Glaube triumphieren, der Lohn folgt nach, die Vergeltung erscheint" IV. Es. 7 33. Alles Kreatürliche verschwindet an jenem Tage vor der überragenden Herrlichkeit des richtenden Gottes 7 39—44. Das Weltgericht kann nur der allmächtige Schöpfer halten, der Erde und Himmel geschaffen hat 5 56—6 6.

Zu diesem Gericht kommt Gott mit seinen Engeln Da. 7 9 f. I. Hen. 1 3-9. 90 20 ff. (Ass. Mos. 10 1); vgl. Mt. 24 31. Mk. 13 27. I. Th. 3 13. Sehr oft wird hervorgehoben, dass Gott sich auf dem Richterthron niederlässt Da. 7 9. I. Hen. 90 20. IV. Es. 7 33. Ap. Jo. 20 11. Unter ungeheuren Naturrevolutionen vollzieht sich das Gericht I. Hen. 1 6-7 (83 4). Ass. Mos. 10. Test. Levi 4. (Alttestamentliche Vorbilder [Jes. 2 12 ff.]. Hab. 3 6. Mal. 3 2 f. 19. Ps. 50 3. 97 2 ff. u. ö.)

Das Gericht wird auf Grund von Büchern vollzogen, in denen

---

der Gewalt, der Strafe und des Gerichts). 84 4 (91 7). 91 15 (d. gr. ewige Ger). 98 10. 99 15. 100 4. Jub. 5 10 (10 17. 16 9. 21 4). 23 11. (25 20). 36 10. Test. Levi 3. 4 (Ps. Sal. 15). Ass. Mos. 1 18. II. Hen. 7 1 (das grosse unermessliche Gericht). 40 12 (d. Ger. ohne Ende). 44 5. 48 9. 50 4. 58 6. 65 6. 66 7. IV. Es. 7 70. 73. 87 (jüngster Tag). II. Bar. (5 2). 20 4 (mein gewaltiges Ger.). 57 2. 59 8. 83 7. 85 12 ff. Βίος 'Αδ. 10. 12. 26. 37. Vita Adae 39 (bis zu jenem grossen und furchtbaren Tag meiner Veranstaltung). Sib. III 55. Selbst die sonst hellenistisch veranlagte Sapientia kennt den grossen Gerichtstag 3 18. 3 17. 4 6. 6 5 f.

1) Vgl. I. Hen. 1 3-9. (90 20-29). 91 15 f. Jub. 5 13. Test. Lev. 4. Ps. Sal. 15. Ass. Mos. 10. 12 13. Sib. IV 40 ff. 183 f. III 88—92. II. Hen. 39 8. 46 3 65 u. ö. Ap. Jo. 20 11-15. II. Bar. 30. 49—51, vgl. auch den Ausruf Eleazars ben Asarjas über die Furchtbarkeit des Gerichts: Genesis R. c. 93. Ende. Bacher I² 221.

entweder die guten und bösen Taten der einzelnen aufgezeichnet sind oder auch die Namen der zum Leben und zum Tod Bestimmten. Oder es heisst, dass die Taten der Menschen auf der Wage gewogen werden, oder dass Gerechte und Fromme durch äussere Abzeichen sichtlich und erkennbar werden. Der Gedanke einer Fürbitte der einen für die andern wird dabei meistens bestimmt ausgeschlossen.

Die Vorstellung, dass das Gericht auf Grund von Büchern[1]) und in Büchern vorgenommenen Eintragungen vollstreckt wird, ist weit verbreitet. In diesen Büchern stehen entweder alle Taten der Menschen (und Engel) verzeichnet I. Hen. (81 4) 89 61 ff. 70 f. 76 f. 90 17. 20. 97 6. 98 7. 8. 104 7. 108 7. II. Hen. 50 1. 52 15. 53 2 f. II. Bar. 24 1. Apok. Soph. Steindorff 150. Asc. Jes. 9 22, oder es stehen in ihnen die Namen der zum Leben resp. zum Tode Aufgezeichneten Ex. 32 32 f. Jes. 4 3. Ps. 69 29. 139 16; vgl. Jer. 22 30. Ez. 13 9. Neh. 7 5 f. 12 22 f.; ferner (Jes. 48 19). (Mal. 3 16). Da. 12 1. I. Hen. 47 3. 104 1. 108 3. Jub. 19 9. 30 20. 32. 36 10. Pirke Aboth II 1; Lk. 10 20. Phil. 4 3. Hebr. 12 23. Ap. Joh. 3 5. 13 8. 17 8. 20 15. 21 27. Beide Vorstellungen nebeneinander II. Hen. 19 5. 40 13; vgl. Akiba, Pirke Aboth III 17; das Zählen und Zusammenrechnen der Sünde I. Hen. 63 9. Sap. Sal. 4 20. Direkt in der Gerichtsszene werden die Bücher erwähnt Da. 7 10 (12) (Bücher werden aufgeschlagen). 12 1. I. Hen. 47 3 (die Bücher der Lebendigen wurden vor ihm aufgeschlagen). 90 20. 97 6. IV. Es. 6 20. Ap. Joh. 20 12. 15. Test. Abrahams Rec. A. c. 12. Der Schreiber dieses Buches ist I. Hen. 89 61 vgl. 90 14. 22 einer von den sieben Erzengeln, wahrscheinlich Michael. Asc. Jes. 9 21 ff. (lat. Text) wird Michael ausdrücklich als der Engel genannt, welcher die „actus Jerusalem" führt. Jub. 4 23. II. Hen. 53 2. 64 5 soll gar Henoch der himmlische Schreiber sein (doch vgl. II. Hen. 19 5). Nach Chagiga 15a. Wünsche I 283 sieht R. Elisa ben Abuja den Metatron (s. u.) im Himmel, dem die Erlaubnis erteilt wird, sich niederzulassen, um das Verdienst Israels aufzuzeichnen. Vgl. Volz 93 f. Zur Vorstellung von der Wage[2]) vergleiche I. Hen. 41 1: „Ich sah, wie das zukünftige Reich verteilt wird, und wie die Handlungen der Menschen auf der Wage gewogen werden"; 61 8. 89 63 (?) II. Hen. 44 5. 49 2. 52 15; II. Bar. 41 6. Test. Abrahams Rec. A. c. 12. Auch die Vorstellung findet sich, dass die Frommen und Gottlosen bestimmte Zeichen tragen werden, durch welche sie beim Gericht erkannt werden. Ps. Sal. 15 6: „Denn die Frommen tragen Gottes Zeichen an sich, das sie rettet". 15 9; vgl. bereits Ez. 9 4. Ap. Joh. 7 1-8. 14 1. 3 12. kopt. Eliasapok. Steindorff 166. Eine andre Vorstellung II. Hen. 46 3. Die Frage, ob eine Fürbitte der einen für die andern, der Gerechten für die

1) Zu dieser Vorstellung vgl. Gunkel, Psalmen² S. 257. 263; L. Ruhl, de mortuorum judicio (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. v. Dieterich u. Wünsch II 2) S. 101 ff. (klassische Parallelen).

2) Das Wägen der Taten auf der Wage spielt in der ägyptischen Eschatologie eine besondre Rolle; vgl. die bekannten Darstellungen des Gerichtes vor Osiris in den ägyptischen Totenbüchern.

Ungerechten stattfinde, scheint häufiger erwogen zu sein. Verneint wird sie IV. Es. 7 102-115. II. Hen. 53 1. II. Bar. 85 12; bejaht Sib. II 330—338.

Die Vorstellung vom Gericht droht bei alledem eine sehr mechanische zu werden. Man stellt sich wirklich vor, dass die einzelnen Werke im Gericht gegeneinander abgewogen oder abgezählt werden. Von R. Akiba wird Pirke Aboth III 16 der allerdings textlich nicht ganz gesicherte Ausspruch tradiert: „Die Welt wird durch Gnade gerichtet, und alles geschieht nach der (überwiegenden) Menge der Werke" (d. h. die Entscheidung erfolgt nach dem Übergewicht der guten über die bösen, resp. der bösen über die guten Werke). Noch deutlicher tritt die Meinung Akibas Kohel. R. 10 1 heraus; hier betont er, dass alles darauf ankomme, dass mindestens ein gutes Werk mehr da sei, so dass sich die Wagschale zu Gunsten der Menschen neige (Volz 95.). Noch deutlicher wird diese mechanische Auffassung, wenn wir hören, dass es nach der Meinung der Rabbinen eigentlich drei Klassen von Menschen gibt, die Guten, die Schlechten und die Mittleren, bei denen gute und böse Werke sich gegenseitig die Wage halten. Und diese Anschauung scheint alt zu sein. Denn über das Geschick der „Mittleren" stritten bereits die Schulen Hillels und Schammais Rosch haschana 16 b (Wünsche I 329). In einem bemerkenswerten Ausspruch R. Joses des Galiläers, Berach. 61 b. Goldschmidt I 228, wird diese Einteilung als bekannt vorausgesetzt. Vgl. ferner Pea I, 1 4 b; Kiddusch I 9, 19 a. Bacher Pal. Amoräer I 331; Köberle, Sünde und Gnade 496. Man vergleiche hier noch die ausserordentlich bemerkenswerte Darstellung Test. Abrahams Rec. A. c. 12 ff.

6. Die transzendente Messiasgestalt. Innerhalb dieses neuen Ideenkreises scheint der spezifisch messianische Gedanke, nämlich die Erwartung des messianischen Königs aus dem Davidshaus, gar keinen Platz mehr zu haben. Das „grosse Gericht" kann nur Gott selbst zugeschrieben werden. So verschwindet denn auch tatsächlich die Gestalt des Messias gerade in den Apokalypsen, in denen die Idee des Weltgerichtes am energischsten hervortritt: bei Daniel, in der Wochenvision und den Paränesen des ersten Henoch, in der Assumptio Mosis. Im IV. Esra und II. Baruch hält sie sich nur infolge einer merkwürdigen, weiter unten zu besprechenden Vermittlung disparater Gedankenkreise. Aber sie spielt hier keine Rolle im eigentlichen Weltgericht. Vielmehr betont der Verfasser des IV. Esra mit aller Energie und wahrscheinlich unter Polemik gegen entgegengesetzte jüdische oder christliche Anschauungen, dass das Weltgericht nur dem Weltschöpfer zustehe und keinem andern (5 56—6 6).

Aber hier und da taucht nun in der jüdischen Apokalyptik ein neues transzendentes Messiasbild auf, das in diese transzendente Umgebung hineinpasst. Auch in Darstellungen, in denen die national-politische Auffassung noch vorherrscht, oder in denen

nach der uns überlieferten Darstellung der Messias nur im Winkel steht, entdeckt man bei näherem Zuschauen an seiner Gestalt fremdartige Züge, die nicht in das Bild hineinpassen. Er erscheint mehr als mythischer Heros denn als nationaler Held. Vor allem ist darauf zu achten, dass er an vielen Stellen als der grosse Friedenskönig gezeichnet wird, unter dessen Herrschaft paradiesische Zustände auf Erden herrschen werden. An manchen dieser Stellen verbindet sich mit diesem Bilde das andre des Kriegshelden, der erst den Frieden schafft. Aber die Aufmerksamkeit ist ganz auf das Bild des paradiesischen Friedens gerichtet. Die Vernichtung der Feinde ist nur Präludium. Oft tritt die Gestalt des Friedenskönigs auch rein heraus.

Ein besonders gutes Beispiel [1]) für diese Auffassung der Messiasgestalt gibt II. Bar. 29. Da heisst es, dass nach allem Unglück der letzten Zeit der Messias anfangen wird, sich zu offenbaren. Dann wird er die, „welche übrig sind" (den Rest) [2]), mit dem Fleisch der Ungeheuer, Leviathan und Behemoth, speisen. Dann soll die Erde ihre Frucht zehntausendfältig geben; die Weinstöcke werden von einer wunderbaren Fruchtbarkeit sein. Morgenwinde, die aromatischen Duft bringen, Abendwinde mit heilsamem Tau und vom Himmel fallendes Manna sollen die Frommen erquicken. — Auf denselben Ton ist II. Bar. 73 gestimmt. Dort heisst es nach einer sehr kurzen Schilderung des messianischen Gerichtes:

„Alsdann wird Gesundheit herabsteigen im Tau,
Und Krankheit wird sich entfernen.
Sorg und Trübsal und Seufzer wird unter den Menschen vergehn.
Freude wird auf der ganzen Erde wandeln . . . . .
Die wilden Tiere sollen aus dem Walde kommen
Und dem Menschen zu Diensten sein;
Die Nattern und Drachen werden aus ihren Löchern herauskriechen
Und sich den kleinen Kindern zur Verfügung stellen.
Die Frauen sollen ohne Schmerzen Kinder gebären, die Schnitter

1) Angeregt bin ich zu diesen Beobachtungen durch Gressmanns Ausführungen über den Paradieskönig 286 ff. Gressmann findet den (mythischen) Paradieskönig Messias bereits in alttestamentlichen Stellen, so namentlich Jes. 9 4 f. 11 1 ff.; Mich. 5 1 ff.; Sach. 9 9 ff. vgl. Jer. 33 14 ff. Ez. 34 23 ff. — Einige dieser Stellen, so vor allem Jes. 11 1 ff., haben denn auch die Darstellung der apokalyptischen Literatur wesentlich beeinflusst.

2) Das ist die bekannte alttestamentliche Vorstellung von „Rest" (Gressmann 233), die sich in dieser Umgebung häufiger findet. Vgl. IV. Es. 6 25. 7 27. 9 7 f. 13 19. 23-49; II. Bar. 71; Apok. Abr. 29 (Volz 183).

sich bei der Feldarbeit nicht mühen. D. h.: Es sollen die Tage des Paradieses wiederkehren. Der Fluch von Gen. 3 soll aufgehoben werden.

An andern Stellen ist aus diesem Bilde nur der eine Zug des Friedenskönigs stehen geblieben. So heisst es Sib. III 652 f.: „Und dann wird Gott von Sonnenaufgang her (ἀπ' ἠελίοιο) einen König senden, der auf der ganzen Erde dem bösen Krieg ein Ende machen wird". Der Tempel soll in seinen Tagen mit Gütern reich gesegnet sein; Erde und Meer voll von Gütern. Auch „der selige Mann, der vom Himmelsgewölbe herkommt mit dem von Gott verliehenen Szepter in den Händen" (Sib. V 414 ff.) ist vor allem (nach seinem Sieg über die Feinde) ein Friedensregent. Mord und Kriegsgetümmel hören unter ihm auf V 431. Ein ganz neuer Zug, den wir in dieser Figur gewahr werden, ist, dass er als Erbauer eines wunderbaren Baues, eines heiligen Hauses mit einem unendlichen Turm, der die Wolken selbst berührt, gedacht wird V 423 f.[1]) Vielleicht gehört auch dieser Zug in den vorliegenden Zusammenhang hinein.

Das reichste und wunderbarste Bild ist das des messianischen Priesterkönigs, das Test. Levi 18 vorliegt. Nach einer hauptsächlich ethisch-religiös gehaltenen Schilderung dieser Gestalt von bemerkenswerter Tiefe heisst es:

Er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen,
Wird das Adam bedrohende Schwert entfernen,
Wird die Heiligen speisen vom Baum des Lebens,
Und der Geist der Heiligkeit wird auf ihnen sein.
Beliar wird von ihm gebunden werden,
Und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten.[2])

Es ist ganz klar, der Messias ist in allen diesen Stellen[3]) nicht der nationale Heros, der Errichter des jüdischen herrlichen Staatswesens am Ende der Zeit. Er ist der Erneuerer oder Bringer des Paradieses oder des goldnen Zeitalters, der Friedensfürst und Paradieseskönig. Seine Wirksam-

1) Über den wunderbaren Bau des neuen (himmlischen) Jerusalems und seinen Baumeister s. u.

2) Vgl. Test. Juda 22—24 „Und hierauf wird der Stern des Friedens aufgehen und unter den Menschen ruhig wandern"; vgl. ferner Apok. Joh. 20 4 ff.

3) In der kleinen Apok. R. Simeon ben Jochais Sanhedrin 97 a (Klausner 52) erscheint der Messias ebenfalls nach den Kriegen im „siebenten" Jahr.

keit beschränkt sich nicht auf Palästina. Wenn es hier und da so scheint, dann liegt nur eine sichtliche Umdeutung von seiten des nationalen Glaubens vor. Was hier geschildert wird, ist eine Erneuerung der ganzen Erde von Grund auf, d. h. wir haben es hier im Grunde nicht mit nationalen Hoffnungen, sondern mit einem Mythus, dem Mythus vom wiederkehrenden Paradies zu tun.

In diesen Zusammenhang rücken nun auch noch andre Tatsachen ein. Es ist schon oben von Begleitern und Vorläufern des Messias die Rede gewesen. Auch wurde bereits darauf hingewiesen, dass diese Phantasie schwerlich ihre einzige Wurzel in der Maleachi-Weissagung von dem Boten Gottes habe. IV. Es. 6_{26} weist uns hier vielleicht auf die rechte Spur. Es heisst da vom messianischen Zeitalter: „Da erscheinen die Männer, die einst weggerafft sind, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt". Also die ins Paradies versetzten Helden der Urzeit kehren mit oder vor dem Paradieseskönig zurück. Von hier aus empfängt eine weitere Stelle ihr Licht: „Der Christ wird sich offenbaren samt allen bei ihm" IV. Es. 7_{28}. Zu diesen Heroen gehört auch Esra selbst. Denn von ihm wird ebenfalls gesagt; „Du aber sollst aus der Mitte der Menschen entrückt werden und wirst fürderhin bei meinem Sohn und bei Deinen Genossen verweilen" 14_9 (vgl. 14_{49}). Mit dem „Sohn und seinen Genossen" hat es eine ganz wunderbare Bewandtnis: „Niemand der Erdenbewohner kann meinen Sohn schauen noch seine Gefährten, es sei denn zur Stunde seines Tages" 13_{52}. Geradezu eine Erklärung zu diesen dunklen Andeutungen liefert das 39. Kapitel des I. Henoch. Henoch wird durch einen Wirbelwind von der Erde hinweggetragen bis dahin, wo Erde und Himmel sich berühren 39_3. Und dort schaut er die Wohnung des Auserwählten und die Wohnungen der Gerechten und der Heiligen. „Ich sah seine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister" 39_7. „Hier wünschte ich zu wohnen und meine Seele hat Verlangen nach jener Wohnung" 39_8. Das heisst, Henoch schaut an den Enden der Welt, wo Erde und Himmel sich berühren, das geheimnisvolle Paradies, wo die Auserwählten wohnen, und mit ihnen wohnt dort als der König und Herrscher dieses paradiesischen Ortes der Auserwählte, der Messias.[1]) Und am Ende seines Lebens

1) Als der verborgene Paradieseskönig teilt dieser Messias den Seinen die verborgenen Heilsgüter mit I. Hen. 46_3 (58_5).

wird Henoch denn auch dorthin versetzt 70 3.[1]) Auch er wird einer der „Genossen" des Auserwählten, die mit ihm dereinst am Ende erscheinen sollen. Es gibt also jedenfalls eine ganze Anzahl von Genossen des Messias, des Paradieseskönigs. Und es mag eine ältere Überlieferung vorliegen, wenn in der koptischen Eliasapokalypse (ed Steindorf 97. 165) 60 Fromme als Vorläufer des Messias erscheinen. Wenn die jüdische Tradition, Derech Erez Suta I 14 (Volz 218), seltsamerweise unter neun Heroen des Glaubens, die ins Paradies eingingen, auch den Messias nennt, so mag auch hier eine alte missverstandene Reminiszenz an den Paradieseskönig vorliegen.

Aber wir brauchen nun nicht weiter einzelnen, fast verwischten Spuren nachzugehen, da in einigen Quellen noch ein zusammenhängendes Bild einer mythischen Messiasgestalt vorliegt. In erster Linie stehen hier die eben bereits vorläufig herangezogenen Bilderreden des Henoch. Hier tritt uns nun auch eine ständige Bezeichnung resp. Charakterisierung dieses eigenartigen Messias als des Menschensohnes entgegen. Er heisst für gewöhnlich „jener (dieser)" Menschensohn, seltener einfach „der" Menschensohn, hier und da auch jener (der) „Mannessohn".[2]) An andern Stellen heisst er der Gerechte (38 2. 3. Hndschrn.; 53 6 [vgl. 46 3. 71 14]; der Auserwählte 39 6. 40 5. 45 3 f. [46 3]. 49 2. 4. 51 3. 52 6. 9. 53 6. 55 4. 61 5. 8. 62 1 [vgl. Jes. 41 8 f. 42 1], der Auserwählte der Gerechtigkeit und der Treue 39 6 [48 10. 52 4 der Gesalbte). Noch merkwürdiger und ungewöhnlicher als zum Teil die Namen ist nun die Gestalt dieses Menschensohnes. Er ist überhaupt keine irdische Erscheinung mehr, er wird nicht wie der Messias aus Davids Stamm auf Erden geboren, er ist ein engelartiges Wesen, dessen Wohnung sich im Himmel (Paradies) unter den Fittichen des Herrn der Geister befindet 39 7. Er ist präexistent, Henoch schaut ihn, doch ziemlich am Anfang des Weltlaufs, im Himmel bei dem „betagten Alten" 46 1. Wenn es in diesem Zusammenhang heisst,

1) Von dem merkwürdigen Kap. 71, nach welchem Henoch selbst zum Menschensohn erhöht wird, ist hier vorläufig noch abzusehen.

2) Jener (dieser) Menschensohn 46 2. 4. 48 3. 62 5 (jener Mannessohn) 62 9. 14. 63 11. 69 26. 28 (bis; Mannessohn). 70 1; 46 3 „der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat" (vgl. 71 14 „der Menschensohn, der zur Gerechtigkeit geboren wird"); 62 7 der Menschensohn; 71 17 differieren die Übersetzer (Charles übersetzt „weetu" walda etc." mit „der Menschensohn", Beer u. Flemming mit „jener Menschensohn"); vgl. noch 69 27 „ihm dem Menschensohn". 62 5 und 69 29 (an zweiter Stelle) haben einige Hndschr. „Weibessohn" wohl eine christliche Korrektur. — Vgl. Beer, Kautzsch II 262.

dass sein Name, bevor die Sonne und die Tierkreiszeichen und die Sterne geschaffen wurden, vor dem Herrn der Geister genannt sei 48 3, dass er auserwählt und verborgen wurde, bevor die Welt geschaffen 48 6 (vgl. 62 6), so ist hier offenbar der Gedanke seiner vorweltlichen Präexistenz ausgesprochen.[1]) Dass dieser Messias nach Jes. 11 der Träger des mehrfach geteilten Gottesgeistes ist (49 3), kann nicht wundernehmen. Aber hervorzuheben ist, dass der Menschensohn in dem grossen Gericht über die Könige der Erde und die bösen Engel als Weltrichter an die Seite Gottes tritt und ihn geradezu verdrängt.[2]) Der Tag des grossen Gerichts wird zum Tag des Auserwählten 61 5. „Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen und alle Geheimnisse der Weisheit werden aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen. Denn der Herr der Geister hat es ihm verliehen und ihn verherrlicht" 51 3. Er soll Azazel und seine ganze Genossenschaft richten 55 4, die Könige sollen zitternd vor seinem Thron stehen 62 1 ff. 63.[3]) Und wenn der Auserwählte auf dem Stuhl seiner Herrlichkeit sitzt, soll alle Kreatur vor ihm niederfallen 48 5. Der Menschensohn tritt also als Weltrichter und Weltherrscher völlig an Gottes Stelle.

Diese auf dem Gebiet des Judentums singuläre Darstellung des Messias hat nur eine[4]) Parallele in der Menschensohnvision des IV. Esra. Esra sieht aus dem Meere „einen der Gestalt

1) Beachtenswert ist es, dass hier besonders die Präexistenz des Namens des Messias betont wird. Vgl. I. Hen. 69 26: „Grosse Freude herrschte unter ihnen, . . . weil ihnen der Name jenes Menschensohnes geoffenbart wurde". Die wunderbaren Namen des Messias werden schon Jes. 9 5 betont. Eng verwandt mit Hen. 48 2 ist Ps. LXX 71 17: πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ; vgl. Asc. Jes. 8 7. 9 5. Auch der Messias der Offenbarung Johannis hat einen wunderbaren Namen, den niemand kennt. 19 12 (19 13. 16). Geheimnisvoll und wunderbar, wie der verborgene wunderbare Held selbst, ist sein Name. Name und Person sind ja nach volkstümlicher Vorstellung, die hier einströmt, beinahe identisch. Später hat die Gnosis eine wilde Spekulation mit den Namen des göttlichen Erlösers getrieben. Die Lehre von der Präexistenz des Namens des Messias und zwar ohne die Annahme wirklicher Präexistenz blieb als Residuum auch dem späteren Judentum geläufig Targ. Mi. 5 1 f. Sach. 4 7. Ps. 72 17. Pesach. 54 a. Dalman 247 2. Volz 217.

2) Beachte den merkwürdigen Wechsel der Personen: 61 8. 62 2. 62 10 ff. 63 1 ff. 63 11.

3) Das Gericht ist durchweg als ein forensisches in Anlehnung an Jes. 11 gedacht 45 3. 48 9. 49 4. 62—63. Eine etwas stärkere irdische Färbung hat die Schilderung 46 4-8.

4) Wenn Mk. 13 eine kleine jüdische Apokalypse verarbeitet ist, so

eines Menschen ähnlichen" aufsteigen, und rückwärtsschauend nennt er ihn 13 3 ille homo, 13 5 homo, qui ascenderat de mari, 13 12 ipse homo, 13 25. 51. (32) vir ascendens de corde maris. Er fliegt mit den Wolken des Himmels, und alles erbebt, was er anschaut, und wohin die Stimme seines Mundes geht, zerschmilzt alles, wie Wachs vor dem Feuer, und gegen ihn versammelt sich das unzählbare Heer der Völker. Er aber schlägt einen Berg los und fliegt auf ihm dahin und vernichtet durch den Feuerstrom aus seinem Munde, den flammenden Hauch seiner Lippen und die strömenden Funken seiner Zunge das sich ihm entgegenstellende feindliche Heer. Danach steigt der Menschensohn vom Berge hernieder und versammelt ein friedliches Heer zu sich, das uns der Apokalyptiker mit einigen rätselhaften kurzen Andeutungen näher schildert. Auch hier ist der Menschenähnliche, wenn auch über seinen Aufenthalt nichts Genaueres ausgesagt wird, als dass er aus dem Meere aufsteigt (13 25. 14 9), als ein präexistentes (himmlisches?) Wesen aufgefasst. Auch hier hält er das grosse Gericht, und nach der ursprünglichen Anlage der Apokalypse scheint er auch das definitive Ende und nicht nur einen vorläufigen Abschluss zu bringen.[1])

Hier und da zeigen sich endlich auch in der Septuaginta Spuren von der Annahme eines präexistenten Messias. Vor allem ist hier die Über-

würde diese als drittes Zeugnis für die Verbreitung der Menschensohnsidee hinzukommen. Mk. 13 26 (Mt. 24 30). Auch in der (relativ) ursprünglichen Fassung der Visio (Ascensio Jesaiae), wie sie an dieser Stelle in der lateinischen und slavischen Übersetzung (nicht in der äthiopischen) vorliegt, wird c. 11 1 das wunderbare Wesen, das Jesaias vom Himmel herabsteigen sieht, als similis filii hominis bezeichnet. Es ist noch zu untersuchen, ob nicht in der Visio eine ursprünglich jüdische Apokalypse, die vom Kommen des himmlischen Menschensohnes auf Erden handelte, vorliegt. Vgl. Ap. Joh. 1 18. 14 14.

1) Vgl. zu dem einzelnen Gressmann 349—355. Mit Recht weist Gressmann auf die Inkonzinnität von Deutung und Bild in diesem Abschnitt hin. Die Deutung zeigt, dass dem Verfasser das Bild selbst, das er aus der Tradition schöpfte, gar nicht mehr ganz verständlich war. Auf der andern Seite fügt er in der Deutung des Bildes noch manche Züge hinzu, die in diesem selbst nicht angelegt waren und zeigen, dass er im Besitz einer ebenfalls alten Paralleltradition gewesen sein muss: 13 26 (der Menschensohn Erlöser der Schöpfung); 13 39 ff. (die ausführliche Schilderung des friedlichen Heeres); 13 52 (die Gefährten des Menschensohnes). — Das Bild selbst, das Esra bietet, ist entschieden schon recht kompliziert und bietet gegenüber den Schilderungen im Henochbuch überraschende neue Züge, so namentlich das Auftauchen aus dem Meere, den Feuerstrom aus dem Munde des Menschen. Es scheint, als wenn sich ein Gestirnmythus (vgl. Gunkel bei Kautzsch II 397) mit ganz anders orientierten Vorstellungen verbunden hat.

setzung von Da. 7 13, jener Stelle, die im Zusammenhang mit den bisher besprochenen Weissagungen steht (s. u.), zu erwähnen. Denn es scheint, als wenn schon hier die persönliche Auffassung der von Daniel nicht als Person, sondern nur als Symbol gedachten „menschenähnlichen" Erscheinung vorliegt: „καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν. καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ.[1]) Zu vergleichen sind ferner die Bezeichnungen des Messias Jes. 9 6 μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, vor allem Ps. LXX 109 3: μετά σου ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου, ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων. ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε. Hier scheint auch den Übersetzern der Messias als ein engelgleiches präexistentes Wesen vorzuschweben (vgl. LXX Joel 2 25 ἡ δύναμις ἡ μεγάλη). Auch die Weissagung des Sternes aus Jakobs Stamm Nu. 24 17 wurde bedeutsam. Barkochba wurde von R. Akiba als der Sternensohn begrüsst. Ja man scheint ihm geradezu eine wunderbare Herkunft zugeschrieben zu haben. Euseb. H. E. IV 6 2: „ὡς δὴ ἐξ οὐρανοῦ φωστὴρ αὐτοῖς κατεληλυθώς." Endlich wurde nach dieser Richtung bedeutsam die Übersetzung der LXX von צֶמַח = ἀνατολή (Jer. 23 5 צֶמַח צַדִּיק; Jer. 33 15 צֶמַח צְדָקָה = ἀνατολὴ ἁγία; Sach. 6 12). Lk. 1 78 (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους) zeigt, wie auf Grund dieses Wortes leicht eine supranaturale Vorstellung vom Messias entstehen konnte.[2]) Vgl. auch das oben über Ps. LXX 71 17 Bemerkte.

Diese messianischen Vorstellungen sind in der Gedankenwelt Israels unerhört und ein völliges Novum. Es scheint, als wenn der Verfasser der Bilderreden ein Bewusstsein davon hat. Ein besondres Geheimnis umgibt den Menschensohn bei ihm, nur die Bevorzugten haben Kunde davon bekommen: „Die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn den Heiligen und Gerechten offenbart" 48 7, vgl. 62 7. Weit ab von dem Bilde des messianischen Königs liegt die Idee des präexistenten „Menschensohnes", des Weltherrschers, Welterlösers (IV. Es. 13 26), der nicht auf Erden geboren wird, sondern wunderbar vom Himmel her erscheint.[3]) Mit völligem Recht be-

1) Theodotion nach dem Hebräischen: καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασεν· καὶ προσήχθη αὐτῷ. Auch die Veränderung der LXX ἐπὶ τῶν νεφελῶν ist bedeutsam; der hebr. Text hat עִם, Theod. μετά (eine Zusammenstellung der sonstigen Bezeugung dieser Variante Dalman 198). Auf den Wolken kommt nur Gott. Wenn die LXX so übersetzte, brachte sie den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auch hierdurch in die Nähe Gottes. Einen umgekehrten Schluss macht Dalman 198.

2) Zu vergl. ist hier noch die öfter sich findende Wendung, dass der Messias am Ende der Zeit sich offenbaren werde IV. Es. 7 28. II. Bar. 29 3 (30 1). 39 7. Doch lässt diese Wendung nicht mit Bestimmtheit auf den Präexistenzgedanken schliessen. Es kann hier auch nur die Anschauung vorliegen, dass der Messias aus der Verborgenheit plötzlich auftaucht.

3) Vgl. dazu noch das Erscheinen des Messias wie ein Blitz II. Bar. 53 8-11; Lk. 17 24.

hauptet Dalman (247 f.), dass dieser Gedanke eines präexistenten Messias dem Judentum sehr fern liege, und dass man überhaupt mit der Annahme von Präexistenz-Ideen auf diesem Gebiete sehr vorsichtig sein müsse. Um so stärker erhebt sich das Problem nach der Genesis dieser merkwürdigen Konzeption. Gewöhnlich leitet man nun dieselbe aus einem Missverständnis der bekannten Danielweissagung ab: „Ich schaute, da kam einer, der einem Menschen glich (כְּבַר אֱנָשׁ), mit den Wolken des Himmels heran, gelangte bis zu dem Betagten und wurde vor ihn gebracht. Dem wurde Macht, Ehre und Herrschaft verliehen". — Daniel habe unter jener menschenähnlichen Gestalt nach seiner eigenen Deutung (7 27) nicht etwa den Messias, sondern das israelitische Volk, das Reich der Heiligen, verstanden, dem er gegenüber den durch Tiergestalten dargestellten Weltreichen das Symbol der Menschengestalt verliehen habe. Durch ein Missverständnis der Danielstelle habe man in jener Menschengestalt den Messias gesehen und so sei die Gestalt des בַּר אֱנָשָׁא (בֶּן־הָאָדָם) = ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in der jüdischen Apokalyptik und im Neuen Testament entstanden.[1]) Diese Ableitung

1) Die Frage, ob sich in den uns zugänglichen vorchristlichen Quellen der Ausdruck Barnascha (Barnasch) bereits als Titel finde oder nicht, ist neuerdings lebhaft erörtert. Ich sehe nicht ein, wie man die Möglichkeit dieser Annahme a priori leugnen will. Wellhausen wird darin recht haben, dass in der aramäischen Sprache der neutestamentlichen Zeit Barnascha nichts weiter als der Mensch bedeute, und dass die aramäische Sprache zwischen dem einfachen ὁ ἄνθρωπος und dem terminus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gar keine Möglichkeit der Unterscheidung gehabt hätte. Aber es ist schlechterdings nicht einzusehen, weshalb nicht jener allgemeinste Ausdruck „der Mensch" unter Umständen eine terminologische Bezeichnung für Messias hätte werden können. Daniel nennt Gott den Betagten, die jüdische Theologie nennt ihn den Ort (s. u.), der Messias heisst: der Wiederkehrende (Ta'eb s. o.), der Aufgang (Zemach, ἀνατολή), warum sollte „der Mensch" als terminus für den Messias unmöglich sein (Dalman 204)? Wellhausen verlangt starke Beweise für diese Annahme. Aber die liegen ja eben in der jüdischen und neutestamentlichen Überlieferung vor. Man hat darauf mit Nachdruck hingewiesen, dass in den Bilderreden der Ausdruck Menschensohn noch nicht Titel sei, sondern dass hier mit den Wendungen „dieser, jener Mensch" nur fortwährend auf die erste Einführung des Messias als der Danielischen menschenähnlichen Gestalt hingewiesen werden solle. Zugegeben, dies wäre richtig, so zeigen doch noch die Bilderreden ganz klar, wie der messianische Titel „der Mensch" entstehen musste. Wenn in einer Schrift etwa zwanzigmal mit dem Ausdruck „jener Mensch" auf jemand hingewiesen wird, dessen Charakteristikum die Menschengestalt ist, wie sollte da nicht schliesslich der einfache Titel „der Mensch" (κατ'

scheint dadurch noch plausibler, dass sowohl I. Hen. 46_1 wie IV. Es. 13_3 bei der Einführung des Menschensohnes sichtlich auf die Danielstelle Bezug nehmen. Aber dennoch erscheint sie im höchsten Grade unwahrscheinlich. Dass eine so wichtige und einflussreiche Idee wie die eines himmlischen präexistenten Messias einfach aus einem Missverständnis einer Bibelstelle entstanden sein sollte, ist schlechthin unbegreiflich. Anders stände es freilich, wenn es sich nachweisen liesse, dass die spätere jüdische Theologie auch sonst die Neigung zur Annahme eines präexistenten Messias gehabt habe. Aber das ist eben unbeweisbar. Vielmehr hängt in der Überlieferung die Idee der Präexistenz aufs engste mit dem Messiastitel Menschensohn zusammen. Sie findet sich nur, wo dieser vorhanden ist, müsste also bei obiger Annahme rein aus Da. 7_{13} herausgesponnen sein. Mit der Annahme einer solchen einfachen Entlehnung kontrastiert aber auch weiter die Sicherheit, mit der der Verfasser der Bilderreden (vgl. die Menschensohnvision des IV. Es.) das weit über Daniel hinübergehende plastische Bild des Menschensohnes entwirft. Sollte er wirklich alles das, was er über diesen weiss, aus Daniel herausgelesen haben? — Nun kommt hinzu, dass auch die Danielische Weissagung vom „Menschengestaltigen", der mit den Wolken kommt, in den

---

ἐξοχήν) entstehen! Die Bilderreden selbst (vgl. besonders auch IV. Es. 13 s. 12. 25) zeigen dann diesen Übergang. Es bleibt aber auch möglich, dass überhaupt auf jene Varianten der Bilderreden in der Bezeichnung des Menschen gar nichts zu geben ist, und die griechische Grundlage der äthiopischen Übersetzung überall einfach ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου las (Dalman 199), ja auch das ist möglich, dass die vielleicht vorauszusetzenden griechischen Wendungen οὗτος ὁ ἄνθρωπος, ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος, αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος (= ille homo, ipse homo) nichts weiter sind als die Wiedergaben des aramäischen Artikels (Gressmann 355). Und schliesslich, selbst wenn man den Titel Menschensohn aus unsern Quellen beseitigte, so bliebe doch das Problem der präexistenten Messiasgestalt. Aus der anschwellenden Literatur nenne ich H. Lietzmann, Der Menschensohn 1896. Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten VI. p. V—VII S. 187—215. Fiebig, der Menschensohn. Halle 1901. H. Gunkel, Zw. Th. 1900, 588 ff. (Gunkel hat das Verdienst, den richtigen Weg zur Lösung des Problems aufgewiesen zu haben. Meine Untersuchungen hatten mich bereits, bevor ich den Artikel kennen lernte, in dieselbe Richtung gewiesen). Einen vorzüglich orientierenden Überblick gibt Schmiedel, Protest. Monatshefte 1898. 252—267. 291—308. 1901. 333—351. vgl. dort S. 333 die Literaturangaben. Gegen Schmiedel: Lietzmann, Theol. Arbeit a. d. rhein. Predigerver. 1899. N. F. Heft 2. — Neuerdings sind noch zu nennen: N. Schmidt, Art. the Son of Man in Encyclopaedia Biblica; vor allem Gressmann 334 ff.

vorausgesetzten Zusammenhang nicht recht passen will. Die hier geschilderte Gerichtsszene 7 9 ff. findet offenbar auf Erden statt (vgl. Dalman 198); wie passt nun unter diesen Umständen das Symbol, des mit (oder gar auf?) den Wolken kommenden Menschenähnlichen auf das auf Erden befindliche Israel? Wie kommt Israel zu der Ehre, in seiner Erscheinung beim letzten Gericht dem allmächtigen Weltrichter Gott selbst beinahe gleichgestellt zu werden? Die Annahme, dass Daniel in seiner Weissagung eine von ihm bereits vorgefundene Figur des „Menschensohnes" künstlich als Symbol des Volkes Israel aufgefasst habe, würde diese Schwierigkeit lösen.[1]) Somit drängt sich die Vermutung auf, dass in der Gestalt des präexistenten Menschensohnes zwei Gestalten miteinander verschmolzen sind: der jüdische „Messias" und eine präexistente himmlische Wesenheit, deren Ursprung und Herkunft noch dunkel ist. Welcher Art diese Gestalt aber sei, das sagt uns der neue Titel jener kombinierten Gestalt: der „Menschensohn". Es ist in irgend einer Form die Idee des himmlischen Menschen (Urmenschen), die sich mit der jüdischen Idee verbunden hat. Damit ist das Gebiet abgesteckt, auf dem wir zu suchen hätten. Können wir auch noch nicht die Genesis dieser merkwürdigen Idee vom (himmlischen) Urmenschen nachweisen, so zeigt doch ein Blick in die allgemeine Religionsgeschichte unsrer Zeit, welche weite Verbreitung tatsächlich die Idee gehabt hat. Zahlreiche Parallelen drängen sich hier auf, aber es ist hier nicht der Ort, dem hier nachgewiesenen religionsgeschichtlichen Problem nachzugehen (vgl. Kap. XXIV). Dass diese Idee vom Messias-„Menschensohn" endlich nicht auf ganz enge apokalyptische Kreise eingeschränkt blieb, das beweisen unsre Evangelien. Sie zeigen aufs deutlichste, dass die Menschensohnidee in der Zeit Jesu auch in weiteren Kreisen des Volkes geherrscht haben muss. Denn entweder hat Jesus sich selbst bereits als Menschensohn bezeichnet, oder es ist das Dogma vom Menschensohn im Kreise seiner ersten Jünger aufgekommen.[2]) Auch hier hat das apokalyptische Judentum und seine

1) Weitere Gründe für diese These bringt Gressmann 340 f. 347 f.

2) Die Frage, ob Jesus den Titel Menschensohn bereits selbst gebraucht, wage ich hier nicht zu erledigen. Die dagegen vorgebrachten sprachlichen Bedenken scheinen mir durch das oben Gesagte erledigt zu sein. Aber es bleiben sonstige Bedenken. Vor allem liegt die Tatsache vor Augen, dass nachweisbar an zahlreichen Stellen unsrer Evangelienliteratur der Titel „Menschensohn" erst nachträglich eingedrungen ist. Als ständig wieder-

mysteriöse Geheimlehre Formen geschaffen, welche für die ersten Ansätze christlicher Theologie massgebend wurden. Das höhere, transzendente Messiasbild, das die jüdische Eschatologie wenigstens ansatzweise im Rahmen ihrer transzendenten und supranaturalen Zukunftshoffnung geschaffen hatte, passte sehr viel besser für ihre Zwecke als das Bild des Davidsohnes und politischen Königs.

7. Auferstehung der Toten. Diejenige Hoffnung, durch die am markantesten der Unterschied des apokalyptischen von dem altprophetischen Hoffnungsideal heraustritt, ist die auf die Auferstehung der Toten bei der grossen Wende der Zeiten. Ja, der Gedanke genügt eigentlich schon allein, um den Abstand der beiden Hoffnungsbilder begreiflich und deutlich zu machen. Wo immer der Gedanke der Totenauferstehung auftritt, muss ja notwendig eine supranaturale Auffassung der Zukunft entstehen, muss die Spannung zwischen diesem und jenem Äon grösser und stärker werden. Der Äon, in welchem die Toten auferstehn, muss doch schliesslich als ein seinem Wesen

---

kehrende Selbstbezeichnung hat Jesus den Titel nicht gebraucht. Dass er ihn einmal vorübergehend verwandt hätte, ist dagegen nicht unmöglich. Sicher ist, dass er in der Theologie der Urgemeinde schon die zusammenfassende Bezeichnung für Jesu Wesen geworden. Mit dem Titel Menschensohn hat man hier Jesus als den himmlischen (präexistenten) Messias, der zum Gericht als Weltrichter kommen werde, darstellen wollen. Unmöglich erscheint mir dagegen die Annahme, dass ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Titel — durch ein Missverständnis der Danielstelle — erst auf griechischem Grund und Boden entstanden sein sollte. Für diese Annahme liegen seine Wurzeln zu tief in der auf palästinensischem Boden erwachsenen Evangelienliteratur. Auch stimmt mit ihr das völlige Zurücktreten des Titels auf dem Boden der griechischen ἐκκλησία — schon von Paulus Zeiten an — durchaus nicht. Wir haben hier Theologie der Urgemeinde. Bedeutsam ist übrigens, dass der Sinn des Titels (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = präexistenter Himmelsmensch und Weltrichter) besonders deutlich noch wieder im Johannesevangelium 1 51. 3 13. 5 27. 6 62. 12 34 zu Tage tritt. Auch das ist bemerkenswert, dass der Titel „Menschensohn" sich ausserhalb der Evangelien gerade in der Stephanusrede Apg. 7 56 findet, ferner in altchristlichen Quellen, die spezifische Beziehung zum Judentum resp. Judenchristentum zeigen (Justin Apol. I 51 u. ö. Hegesipp b. Euseb. H. E. II 23 18. Lietzmann S. 70). Man beachte auch die Spekulationen über den Menschen in dem judenchristlichen pseudoklementinischen Schriftenkreis. Wenn die spätere jüdische Theologie den Titel im allgemeinen nicht kennt (doch liegt dieser Jer. Taanith 65 a. sicher vor, gegen Lietzmann 49), so liegen die Gründe hierfür in dem späteren in diesen Kreisen immer allgemeiner werdenden Misstrauen gegen derartige Spekulationen.

nach von diesem Äon verschiedener aufgefasst werden. Auch der Gedanke des grossen Gerichtes Gottes erfährt in diesem Zusammenhang eine wesentliche Erweiterung. Das Gericht Gottes kann von hier aus gesehen wirklich zum Weltgericht werden, es erstreckt sich nicht nur über die ganze gegenwärtige Welt, sondern auch über die ganze Vergangenheit. Die national beschränkte Auffassung des Gerichtes tritt zurück, ethische Gedanken drängen sich vor, der Individualismus kommt zu seinem Recht. Freilich ist die hier vorliegende Entwicklung nur eine sehr allmähliche, oft gekreuzte und gestörte. Die irdischen nationalen Gedanken drängen sich wieder und wieder übermächtig in den Vordergrund. Erst am Schlusse unserer Periode treten die Gedanken rein heraus.

Um die Wende des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts — immerhin merkwürdig spät, wenn wir die Entwicklung andrer Religionen vergleichen — taucht der Gedanke in der Religion Israels auf.[1]) In feierlicher und erhabener Weise redet der apokalyptische Dichter (resp. die Dichter) der Weissagung Jes. 24—27. Es soll eine Zeit kommen, in der Jahwe die Hülle, die über alle Völker gedeckt ist, den Tod, vernichten und jede Träne abtrocknen wird 25 7 f. „Möchten deine (?) Toten wieder lebendig werden, möchten meine Leichen auferstehen. Erwacht und jauchzet, die ihr im Staube liegt. Denn ein Tau des Lichtes ist Dein Tau und die Erde wird die Schatten ans Licht

1) Ich setze als zugestanden voraus, dass diese Hoffnung weder im Hiobbuch — 19 25-27 kann höchstens als ein erstes unklares Aufdämmern derselben verstanden werden —, noch in der Psalmenliteratur — (auch nicht Ps. 17 15. 39. 49 16. 73 23 f.) —, noch in der Spruchliteratur (Sprüche Salomo, Jesus Sirach) und im Tobitbuch sich findet, vielmehr hier überall durch bestimmte und klare entgegenstehende Aussprüche, wie durch den allgemeinen Charakter der hier vorliegenden Frömmigkeit ausgeschlossen erscheint. Ezechiel 37 ist nur davon die Rede, dass Gott unter Umständen auch Tote erwecken kann, während im allgemeinen der Satz feststeht, dass Tote nicht wiederkehren. Auch wird der Gedanke nur symbolisch auf das Ganze des Volkes angewandt. Es genügt hier im einzelnen nur auf den unsrer Periode so nahestehenden Siraciden hinzuweisen: 7 17. 36. 10 10 f. 14 11 ff. 16 30. 17 1. 27. 28 6. 38 20 f. 40 1. 11. 41 4. 10-13. 44 9 u. s. f. vgl. Tob. 3 6. 13. 5 10 (א). F. Schwally, D. Leben n. d. Tode n. d. Vorst. d. alten Israels u. d. Judentums 1892. A. Bertholet, Die israel. Vorstellungen v. Zustand n. d. Tode, Freiburg 1899; besonders R. H. Charles, a critical history of the doctrine of future life in Israel, in Judaism a. in Christianity London 1899, 1—161.

bringen“ 26 19. Durch Daniel und dessen Einfluss bekommt dann die Hoffnung ihren bestimmten nicht wieder verlierbaren Platz in der Apokalyptik. „Und viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die andern zu Schmach und ewigem Abscheu“ 12 2 f. Freilich hat diese Hoffnung hier sehr bestimmte Grenzen. Sie steht noch nicht in enger Verbindung mit dem Gedanken des Weltgerichts, sie tritt nur nachträglich und gleichsam zufällig ein. Sie erscheint beschränkt auf besonders Fromme [1]) und besonders würdige Glieder des Volkes Israel, hervorgegangen aus einem Gerechtigkeitsbedürfnis, das sich mit dem allgemeinen Gedanken an den Sieg des Volkes nicht zufrieden gibt und nach einem Ausgleich besondrer Ungleichheiten im Lebensglück der einzelnen durch ein nachträgliches Gericht verlangt. Über Daniel hinüber macht nun der Gedanke der Totenauferstehung in der Literatur der makkabäischen Zeit kaum Fortschritte. Eher sind Rückschritte zu verzeichnen.

In den älteren Henochbüchern herrscht hier grosse Unklarheit. Ganz kurz scheint in der Tiervision die Auferstehung der besonders frommen Israeliten angedeutet zu sein 90 33. Der Text der wichtigen Stelle I. Hen. 22 ist verdorben. Ursprünglich waren hier, wie es scheint, vier Klassen von Toten unterschieden. Von ihnen werden zwei, nämlich die Sünder, welche hier auf Erden ihre Bestrafung noch nicht erhalten haben, und, wie es scheint, die Frommen, welche besondre Leiden erduldet haben, zur Belohnung und Bestrafung auferweckt. Und zwar scheint die Vorstellung dabei obzuwalten, dass die Gerechten dann in das irdische Jerusalem (25), die Gottlosen in das daneben liegende Tal Hinnom versetzt werden (27 2). Eine ähnliche Idee ist auch in der Erwartung ausgesprochen, dass die gefallenen Engel in ihren Gefängnissen unter der Erde für den Tag des grossen Gerichts aufbewahrt werden, um dann noch einmal abgestraft zu werden (s. o. S. 288). — Deutlich wird überall unterschieden zwischen der Pein, welche die Gottlosen jetzt im Hades erleiden, und der Strafe des grossen endgültigen Gerichtes. Wie wenig aber die Tragweite der Hoffnung auf Auferstehung hier erfasst ist, zeigen Zukunftsbilder wie 5 7-9 (10 17) 25 6, in denen ganz in alter Weise von einem langen, glücklichen Leben der

1) Daniel scheint besonders die Märtyrer, die für ihren Glauben den Tod erduldet, ins Auge zu fassen. Dieser Zusammenhang zwischen Martyrium und Auferstehungsglauben ist auch weiterhin lebendig geblieben; vgl. II. Mk. (s. u.) und Ap. Joh. 20 4 ff. Interessant ist in diesem Zusammenhang Tacitus, Hist. V 1: animos proelio aut suppliciis peremptorum aeternos putant. Hinc . . . moriendi contemptus. Derselbe Zusammenhang zwischen dem Todesmut der Essener und ihrem Glauben an ein Leben nach dem Tode Joseph. B. II 152 ff. Ein Nachklang dieser Anschauungen bei Tertullian de resurrectione 43 (Schürer II 550 A. 71) u. ö.

Gerechten und ihrem Kinderreichtum in der zukünftigen Zeit geredet wird. In den Paränesen fällt alles Gewicht auf den Gedanken des jenseitigen Gerichtes, aber dieser Gedanke verbindet sich wie es scheint nicht mit dem der Auferstehung. An der entscheidenden Stelle ist zunächst nur von einem Gericht über die einzelnen unmittelbar nach dem Tode die Rede 102 4—104 5. Wenn dann von diesem Gericht doch noch einmal ein „grosses Gericht" (103 8. 104 5) auch für die bereits Verstorbenen unterschieden wird, so wird dasselbe deutlich als ein Gericht über die Geister gezeichnet (103 8, vgl. auch das Zusatz-Kapitel 108 3. 6. 7-8. 11 ff.). In den vorhergehenden Kapiteln scheint überhaupt nur von dem grossen messianischen Gericht auf Erden die Rede zu sein, und die jenseitige Welt noch gar nicht berücksichtigt zu werden. Freilich heisst es 92 3 ausdrücklich: „Der Gerechte wird aus dem Schlaf (dem Todesschlaf) auferstehen". Aber c. 92 ist wahrscheinlich eine später hinzugekommene Überschrift zu 94 ff. Ebenso ist in der Einleitung zur Wochenvision 91 10 f. vom Auferstehen der Gerechten und der endgültigen Vernichtung der Sünder die Rede. Doch wird auch die Wochenvision erst verhältnismässig spät entstanden sein. 100 5 ist nur gesagt, dass die (noch lebenden) Gerechten der Zeit der letzten Not durch einen tiefen Schlaf entzogen werden; vgl. 96 2. — Ebenso wie die Paränesen kennen nun zwar die Jubiläen den Gedanken des grossen Gerichts und der endgültigen Vernichtung aller Bösen (5 10. 10 8.), auch die Hoffnung auf ein glückliches Leben der Verstorbenen, aber nicht den Gedanken der Auferstehung 23 30. Unsicher, schwankend und uneinheitlich sind auch die Vorstellungen der salomonischen Psalmen. Wenn Ps. 17 44. 18 6 diejenigen selig gepriesen werden, welche die Tage des messianischen Heils noch erleben werden, so scheint die Auferstehungshoffnung hier nicht vorzuliegen. Dazu stimmt auch die durchaus diesseitig-messianische Gesamthaltung dieser Psalmen. Doch scheint jene Hoffnung Ps. 3 11-12 ausgesprochen zu sein: „Des Sünders Verderben ist ewig und sein wird nicht gedacht, wenn er die Frommen heimsucht . . . aber die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben und ihr Leben ist im Licht des Herrn und wird nimmer versiegen." (Es könnte auch der ursprüngliche Sinn der Stelle sein: „Sie werden sich zum Leben erheben" und „ewiges" Leben könnte möglicherweise für „langes" Leben stehen. In der griechischen Übersetzung ist jedenfalls vom ewigen Leben die Rede). Ps. (12 6) 13 11. 14 2. 10 ist nur ganz allgemein vom (ewigen) Leben der Frommen und Verderben der Sünder die Rede; Ps. 15 vom Gerichtstag Gottes, aber wieder nicht von der Auferstehung.

Allmählich aber gewinnt der Glaube an die Auferstehung der Toten festere Formen und erringt sich allgemeinere Geltung. Hier wie hinsichtlich der andern modernen Ideen schreiten die Bilderreden Henochs voran. Sie sprechen zum ersten Mal die Erwartung der Auferstehung aller Toten mit vollkommener Evidenz aus. „In jenen Tagen wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben, und auch die Scheol wird wiedergeben,

was sie empfangen hat, und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben. Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen" 51 1—3; vgl. (38 1. 6). 45 1—3. 61 5. Die Hoffnung der Auferstehung aller Toten verbindet sich hier zugleich mit dem Gedanken des Weltgerichts und gibt diesem eine universale, ethische und wiederum auf den einzelnen bezogene Bedeutung. Ebenso bestimmt verbindet der Verfasser des IV. Esra Auferstehung der Toten und Gericht: „Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub lässt los, die darinnen schlafen. Die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind. Der Höchste erscheint auf dem Richterthron. Dann kommt das Ende und das Erbarmen vergeht" 7 32 f. Über alle Geschlechter soll im Endgericht die Entscheidung erfolgen. „Einem Kranze (Kreise) soll mein Gericht gleich werden; darin sind die letzten nicht zurück und die ersten nicht voran" 5 42. Die Ausführung 7 78—101 unterscheidet bestimmt den jetzigen Zustand der Toten vor ihrem zukünftigen Geschick im Endgericht. Endlich setzt auch II. Baruch (vgl. 50 2. 51 1 ff. 52 3. 85 12—15) offenbar den Gedanken der allgemeinen Auferstehung voraus (doch s. u.). Und mit grosser Sicherheit erscheinen die Gedanken des Weltgerichts und der Auferstehung Sib. IV 180 f. verbunden: „Dann wird Gott selbst wiederum die Gebeine und den Staub der Menschen gestalten und die Sterblichen wieder aufrichten, wie sie zuvor waren. Und dann wird das Gericht sein". Vgl. Apok. Joh. 20 11 ff.

Allgemeiner freilich als der Gedanke der Auferstehung aller Toten scheint in der jüdischen Apokalyptik die Hoffnung auf eine Auferstehung nur der Gerechten in Geltung geblieben zu sein. Es ist bemerkenswert, dass Josephus ausdrücklich es als Meinung der Pharisäer hinstellt, dass nur die Gerechten wieder aufleben (A. XVIII. 14) oder, wie er es hellenisierend darstellt, in einen andern Leib wandern werden, während die Ungerechten ihre Strafe im Hades empfangen [1]) B. II 163. Die Grundschrift der Testamente verweilt ausschliesslich bei dem Gedanken der Auferstehung der Gerechten Sim. 6. Levi 18. Juda 25. Seb. 10 (Dan. 5). (anders Benj. 10).[2])

1) c. Apion. II 218 sagt Jos. ausdrücklich, dass denen, die das Gesetz bewahrt haben „ἔδωκεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς." Pirke Aboth IV 22 ist freilich ein Ausspruch von R. Eleazar Hakkappar (um 200) überliefert: „Die Geborenen müssen sterben, die Toten wieder aufleben, die Lebenden gerichtet werden".

2) Vgl. I. Hen. 61 5. II. Bar. 30 1 heisst es ausdrücklich: „Alsdann werden alle die, welche in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, aufer-

Ebenso scheint der Verfasser des II. Makkabäerbuches nur die Auferstehung der Gerechten anzunehmen 6 26. 7 9. 14. 36. 12 43 f. 14 46. Auch in unsern Evangelien ist diese Anschauung vertreten; vgl. Lk. 14 14 ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων und 20 36, wo die Gerechten als τῆς ἀναστάσεως υἱοί bezeichnet werden.[1]) Eine bemerkenswerte Verbindung beider Gedanken bietet übrigens die Apokalypse des Johannes, nach welcher die besonders Gerechten am Anfang des Zwischenreiches erweckt werden, während dann erst beim grossen Ende die Auferstehung aller Toten erfolgt. 20 4 ff. 11 ff.

In dem hellenisch bestimmten Judentum tritt der Gedanke der Auferstehung, der so wenig zu hellenischer Anthropologie und Eschatologie passt, natürlich stark zurück. In der Eschatologie Philos, der Sapientia, des vierten Makkabäerbuches (9 8 f. 13 17. 15 3. 17 5. 18. 18 23), des slavischen Henoch, der Essener (Joseph. B. II 154 ff.) ist jeder Gedanke an eine Auferstehung der Toten ausgeschlossen. Merkwürdig ist es, dass im Pseudophokylideischen Gedicht neben der Idee des Weiterlebens auch der Gedanke der Auferstehung des Leibes ausgesprochen erscheint V. 103. 104 καὶ τάχα δ' ἐκ γαίης ἐλπίζομεν εἰς φάος ἐλθεῖν λείψαν' ἀποιχομένων, ὀπίσω τε νέοι (statt θεοί?) τελέθονται. Vielleicht liegt hier eine Interpolation vor. Aber noch bemerkenswerter ist es, dass sich wenigstens in zwei dieser Schriften, welche den Gedanken der Totenauferstehung nicht kennen, dennoch der — ebenfalls unhellenische — Gedanke eines grossen abschliessenden Gerichtes über alle Geschlechter der Menschen findet. Besonders stark tritt derselbe im II. Henoch hervor (s. o.); aber auch der erste Teil der Sapientia redet allgemein von einem grossen Tag der Entscheidung und Heimsuchung 3 7. 13. 17 f. 4 6. 20. 6 5 f. Hier liegt also derselbe Tatbestand vor, wie in den Paränesen des Henoch und in den Jubiläen. Eine scharfe Abgrenzung zwischen palästinensischer und alexandrinischer Eschatologie ist also nicht vorhanden. Eine rein griechische Eschatologie bieten doch nur Philo und etwas das

---

stehen" (dagegen wird von den Seelen der Gottlosen gesagt, dass sie vor Angst vergehen, weil sie wissen, dass ihr Untergang herbeigekommen ist; vgl. 21 24); auch II. Bar. 42 7 ist diese Auffassung möglich: „Denn es nimmt das Verderben die mit, welche sein sind, und das Leben die, welche ihm angehören; und angerufen wird der Staub und zu ihm gesagt: Gib zurück, was nicht Dein ist, und lass auferstehen alles, was Du für seine Zeit aufbewahrt hast." Vgl. Volz 241.

1) Es ist hier nicht der Ort, auf die nicht mit voller Sicherheit an diesem Punkt festzustellende Meinung Jesu und Pauli einzugehen. Vgl. aber noch Βίος Ἀδάμ 13: „Da wird alles Fleisch von Adam an auferstehen bis zu jenem grossen Tag, alle welche heiliges Volk sind." c. 28: „Wenn Du Dich vor allem Bösen bewahrst, will ich Dich wieder aufwecken zur Zeit der Auferstehung" (vgl. c. 41, wo unter dem „Menschengeschlecht, das aus Deinem Samen stammt," wahrscheinlich nur die Gerechten zu verstehen sind).

IV. Makkabäerbuch. Auf die Darstellung der Essener bei Josephus darf man sich nicht unbedingt verlassen. Über die eigentümliche Form des Auferstehungsglaubens in der jüdischen Grundschrift von Sib. II s. u.

Auch an Gegnern fehlt es dem Auferstehungsgedanken in unsrer Periode nicht. Dass er sich in der ältesten jüdischen Sibylle noch nicht findet, kann weiter nicht wundernehmen. Er tauchte damals, als diese geschrieben wurde, soeben erst auf. Aber der Verfasser des ersten Makkabäerbuches hat den Glauben nicht geteilt. In der Abschiedsrede des Mattathias 2_{49-68}, in welcher er hätte zum Ausdruck gebracht werden müssen, fehlt er.[1]) Auch das spezifisch pharisäische Judithbuch und I. Baruch (vgl. 2_{17}) kennen ihn nicht. Der Prediger polemisiert mit kalter und skeptischer Ironie gegen die Phantasterei der Neugläubigen 3_{18-22}. Es scheint beinahe so, dass die ersten Kapitel der Sapientia sich direkt gegen die falsche Weisheit des Predigers richten. Diese Kapitel und vor allem die Paränesen des I. Henoch (vgl. namentlich 103—104) zeigen, mit welcher Energie und Leidenschaft von den Frommen dieser Zeit für den Gedanken des jenseitigen Gerichtes gekämpft wurde, wenn auch die Formen dieses Gedankens noch schwankende waren.

Im Laufe der Zeit aber setzt sich allerdings in Palästina der Gedanke der Auferstehung der Toten (resp. einer jenseitigen Vergeltung) durch. Der neue Glaube wird Dogma, er dringt in den Glauben der Masse ein. An ihm scheiden sich Gläubige und Ungläubige, die Pharisäer und Sadduzäer. Josephus weist zu wiederholten Malen auf diesen Fundamentalunterschied zwischen den beiden „Sekten“ hin A. XVIII. 14. 16. B. II 163 f. Die Evangelien und die Apostelgeschichte zeigen uns deutlich, dass zur Zeit des Lebens und Wirkens Jesu und seiner Jünger diese Stufe der Entwicklung der jüdischen Religion erreicht war.[2]) Für Paulus war der Auferstehungsglaube ererbtes Gut. Das Achtzehn-Bitten-Gebet beginnt mit einem Bekenntnis zu dem Gott, der Tote erweckt. Gott hat drei Schlüssel in seinen Händen, heisst es in späterer Überlieferung, die des Regens, der Geburt und der Totenbelebung Taanith 2 a, Wünsche I 408. Aber immerhin blieben zahlreiche und einflussreiche Kreise des

1) 12_{43-45} polemisiert das II. Makkabäerbuch gegen die „glaubenslose“ Darstellung des ersten Buches.

2) Dass der Gedanke der Auferstehung sich in der Assumptio Mosis nicht findet, kann auch daher kommen, dass diese Apokalypse uns nur fragmentarisch erhalten ist. Ebenso lässt sich über die kleineren, in grössere Zusammenhänge eingesprengten messianischen Schilderungen II. Bar. 36—40. 53—74; IV. Es. 11—13; Sib. V 247 ff. etc. wenig sagen.

Volkes, eben der sadduzäische Priesteradel, gewiss auch weitere Kreise des Volkes dem neuen Glauben fern. Der Streit um ihn war zu Jesu und der Apostel Zeit lebendig. Besondere Schwierigkeit machte es dabei den Neugläubigen, ihren Glauben aus der Schrift zu beweisen (vgl. oben S. 183. 222 f.). Denn freilich hatten die Gegner die Vergangenheit und die Geschichte für sich. Aber was bedeuten Vergangenheit und Geschichte für einen neu aufstrebenden kräftigen Glauben![1])

Über das „Wie" der Totenauferstehung findet sich eine ausführliche Erörterung II. Bar. 49–52. Danach sollen die Toten zunächst in ihrer irdischen Gestalt auferstehen, dann aber verwandelt werden. Das Aussehen der Gottlosen soll sich zum Schlimmeren gestalten, die Gerechten sollen strahlen im Himmelsglanz. Das ist bereits ein Versuch zu spiritualisieren, wie er dann entschlossener und auf Grund einer prinzipiellen Anschauung von πνεῦμα und σάρξ von Paulus durchgeführt wird. Die Durchschnittsanschauung wird man sich hier stark realistisch vorzustellen haben (vgl. den Streit der Schulen Hillels und Schammais über das „Wie" der Totenauferstehung Bereschith Rabba c. 14. Vajjikra Rabba c. 14. Bacher I² 16). Doch fehlen geistigere Auffassungen nicht (s. den folgenden Abschnitt). Verbreitet ist die Anschauung, dass die Toten beim Schall der Posaune, die nach der älteren Auffassung die zerstreuten Israeliten sammelt, auferstehen sollen IV. Es. 6 23. I. Ko. 15 52. I. Thess. 4 16. Bousset Antichrist 166. Der Messias spielt bei der Totenerweckung keine Rolle. Dass er Tote erweckt, ist Gottes Ehrenprädikat (Schmone Esre. 1). Sib. VIII 169 f. ist schon aus diesem Grunde christlich. Vgl. Volz 250 f.

8. Der Zustand der Gottlosen und Frommen nach dem Gericht. Mit alledem vollzieht sich eine ethische Wendung in der Eschatologie des Spätjudentums. Neben den Gedanken, dass die Zukunft das Gericht zu Gunsten Israels über dessen Feinde bringe, tritt der andere, dass in Zukunft das Gericht Gottes über alle Menschen ergehe. Neben den Gegensatz: Israel und seine Feinde, der

1) Vgl. Sanhedrin XI 1: „Keinen Anteil an der zukünftigen Welt hat, wer sagt, dass sich die Wiederbelebung der Toten nicht aus der Thora beweisen lasse". Rosch haschana 17a (Wünsche I 329): „Die Ketzer, die Verräter und Epikuräer, welche die Thora und die Totenauferstehung leugnen und sich von den Wegen der Gesamtheit absondern . . . . fahren in die Hölle". Der Abschnitt Sanhedrin 90—92 ist hier vor allem bedeutsam, weil er eine ganze Kette von Schriftbeweisen für die Auferstehung der Toten bringt. Unter den Autoritäten befinden sich vor allem auch die Gelehrten aus der ersten Zeit der Schule von Jabne, R. Gamaliel II., Josua ben Chananja, dann R. Ismael, R. Meir u. s. w. Die Beweise erinnern sehr an den Beweis, den Jesus nach Mk. 12 26 f. aus der Schrift für die Totenauferstehung führt.

latent in diesem schon enthaltene Gegensatz: Gottlose und Fromme. So verworren und unklar, durchsetzt von nationalen Prätensionen und entstellt durch den Fanatismus der Parteien die neuen Gedanken meistens auftreten, sie sind vorhanden, sie wachsen allmählich empor und beginnen Frömmigkeit und Sittlichkeit zu beeinflussen. „Wie es ängstlich und gefährlich ist, zu stehen vor dem Angesicht eines irdischen Königs, um wie viel mehr ist es furchtbar und gefährlich, zu stehen vor dem Angesicht des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und die Toten" (II. Hen. 39 8) — diese Stimmung hat sicher das Leben der ernsteren, der führenden Geister im Pharisäismus, eines Hillel, Gamaliel, Jochanan ben Zakkai beherrscht. Und wenn Jesus in seiner Predigt den Gerichtsgedanken entkleidet von allem Beiwerk nationaler Prätension in seiner ganzen Reinheit und ethischen Wucht heraustreten liess, so fand er bei seinen Hörern einen günstigen Resonanzboden.

In den meisten hier in Betracht kommenden Quellen wird nun der Zustand der Frommen nach dem Gericht als ein dauernder und unwiderruflicher aufgefasst.

Die Frommen bekommen das ewige Leben. Dieser zusammenfassende Ausdruck (חַיֵּי עוֹלָם) beherrscht die apokalyptische Literatur.[1])

Da. 12 2: „Viele werden erwachen zum ewigen Leben". Ps. Sal. 3 12: ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον. 9 5. 13 11. 14 3. 14 10: κληρονομήσουσιν ζωήν. (vgl. Sib. Prooem. Fragm. III 46 f.). 15 15. I. Hen. 37 4. 40 9: „das ewige Leben ererben". 58 3. II. Hen. 65 10: „Alles Verwesliche wird vergehen, und es wird das ewige Leben sein" (vgl. 42 10 Zusatz). — II. Makk. 7 9 αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς; 7 14. 7 36 ἀέναος ζωή. — Vgl. in den synoptischen Evangelien Verbindungen mit κληρονομεῖν Mk. 10 17 = Lk. 10 25. 18 18 (Mt. 19 16 ἔχειν). Mt. 19 29; εἰσέρχεσθαι εἰς Mk. 9 43. 45. = Mt. 18 8 f. Mt. 19 17; ἀπέρχεσθαι εἰς Mt. 25 46; λαμβάνειν Mk. 10 30. Lk. 18 30 u. s. w. Einfaches ζωή überwiegt hier ζωὴ αἰώνιος: Mk. 10 17. = Mt. 19 16. Lk. 10 25. 18 18; Mk. 10 30 = Mt. 19 29 = Lk. 18 30; Mt. 25 46. — Verwandte Ausdrücke: II. Hen. 50 2 den (zukünftigen) endlosen Äon in Besitz nehmen (ererben); 66 6 Erben des end-

1) Das ewige Leben ist der Lohn der guten Werke der Frommen. Daher finden wir oft die Vorstellung von einem Schatz, den die Frommen im Himmel haben, von Vorratskammern, in denen ihre guten Werke aufbewahrt werden I. Hen. 38 2. IV. Es. 7 77. 8 33. 36. II. Bar. 14 12. 24 1 (vgl. schon Ps. Sal. 9 5). Mt. 6 20 = Lk. 12 33. Mk. 10 21 = Lk. 18 22 = Mt. 19 21. Über das Sammeln himmlischer Schätze durch Wohltätigkeit ist ein längerer Ausspruch des Proselyten-Königs Monobazos (in der nachherodianischen Zeit) Baba Bathra 11a aufbewahrt. — Andre Belege aus der spätjüdischen Literatur Dalman 169 f.

losen Äons (Sap. Sal. 5 15); IV. Es. 14 35 neues Leben; II. Bar. 14 13 „sie empfangen die Welt, die Du ihnen verheissen hast"; 51 8 „die unsterbliche Welt (Äon)". Eliezer ben Hyrkanus (um 100) redet von solchen, die das ewige Leben verlassen und sich mit dem vergänglichen Leben befassen Beza 15 b. Wünsche I 251 (II. Bar. 51 15 f.); vgl. Dalman 127-132.

Mit der Vorstellung vom ewigen Leben verbindet sich dann die Wendung: der Weg, der zum Leben resp. zum Tode führt. I. Hen. 94 2: „Bestimmten Menschen eines (künftigen) Geschlechts werden die Wege der Gewalttätigkeit und des Todes offenbart werden". Test. Asser 1: „Zwei Wege hat Gott den Menschenkindern gegeben . . . . . und zwei Plätze und zwei Ziele." — In der Sammlung gefälschter Verse heisst es in einem, dem Diphilus (Philemon) zugeschriebenen Cento von Versen: καὶ γὰρ καθ' ἕδην δύο τρίβους νομίζομεν, μίαν δικαίων, ἑτέραν δ' ἀσεβῶν εἶναι ὄρον Clemens Alex. Strom. V 14 121. (Bei Ps.-Justin, de monarchia 3 sind die Verse in das Citat aus Sophokles geraten.) R. Jochanan ben Zakkai soll in seiner Sterbestunde gesagt haben: „Vor mir sind zwei Wege, der eine zum Garten Eden, der andre zum Gehinnom, und ich weiss nicht, auf welchen sie mich führen" Berachoth 28 b; vgl. Akiba, Bereschith R. 3 22 (Volz 91). II. Hen. 30 15 „und ich zeigte ihm (Adam) zwei Wege, Licht und Finsternis". (IV. Es. 7 129). Mt. 7 13 f. II. Bar. 85 13. Didache 1 1. Ep. Barnab. 18. Vgl. A. Harnack: Die Apostellehre und die beiden jüdischen Wege. 1886.

Es ist nun freilich zuzugestehen, dass die Vorstellungen vom ewigen Leben innerhalb der jüdischen Apokalyptik selten ganz rein und klar hervortreten. Es ist schon oben darauf hingewiesen, dass die Grundschrift des I. Henoch trotz der hier ausgesprochenen Hoffnung der Auferstehung doch das neue Leben der Frommen durchaus als ein fortgesetztes irdisches Leben von sehr langer Dauer auffasst 5 9. 10 (10) 17. 25 6, vgl. Jub. 23 27—29. Und noch mehr, als dies in der Literatur sichtbar wird, wird der Glaube des Volkes an ein zukünftiges Leben durchaus diesseitig, materialistisch gewesen sein. Jesus wird vielleicht wenigstens für seine Umgebung etwas verhältnismässig Neues gesagt haben, wenn er im Streit mit den Sadduzäern betont, dass es im zukünftigen Leben kein Freien oder Sich-freien-lassen gibt. Die sinnlichen Güter des jenseitigen Reiches, das Essen und Trinken beim festlichen Mahle, das Fernbleiben aller Krankheit, das Wandeln auf grünen Matten und Auen, werden für die Masse immer die grösste Anziehungskraft gehabt haben. „Sie werden mit dem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit . . . und werden mit dem Kleide der Herrlichkeit angetan sein" I. Hen. 62 14 f.

Aber es fehlt doch auch nicht an Zeugnissen dafür, dass man das zukünftige Leben wirklich als ein ewiges und zugleich als ein überweltliches, auf eine neue Daseinsstufe er-

hobenes Leben erfassen lernte.[1]) Es ist bereits darauf hingewiesen, wie an einer Reihe von Aussprüchen der apokalyptischen Literatur — Jes. 25 7. IV. Es. 8 53. II. Bar. 21 22. Test. Levi 18. I. Kor. 15 25 f. 55. Apok. Joh. 21 4 — die Idee der endgültigen Vernichtung des Todes ausgesprochen ist. Das neue Leben der Frommen wird mit himmlischem Glanze umwoben. Leben und Licht werden Korrelatbegriffe. Die Frommen sollen leuchten wie der Glanz der Himmelsveste, wie die Sterne am Himmel, sie sollen jenen himmlischen leuchtenden Wesen gleichen, die dort oben am Himmel still ihre Bahnen ziehen. Die Gestirne sind nach den Vorstellungen des Judentums ja belebte Wesen, Engel (s. u. Kap. XVI). Und ausdrücklich wird dann auch gesagt, dass die Frommen sein werden wie die Engel. Eine bemerkenswerte Baraitha mag hier noch angeführt werden: „In der zukünftigen Welt gibt es weder Essen noch Trinken, weder Fortpflanzung noch Vermehrung, sondern die Frommen sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und erfreuen sich am Glanz der Gottheit" Kalla Kap. 2. Klausner 20 f.; als Ausspruch Rabs wiederholt Berachoth 17a. Wünsche I 39. — Man vergleiche Paulus Rö. 14 17 οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Es ist möglich, dass schon der Rabbine Paulus bis zu einem gewissen Grade diese spiritualistische Anschauung vom Jenseits besessen hat. — Im allgemeinen sind derartige religiöse und ethische Gedanken vom Jenseits in den apokalyptischen Äusserungen des Judentums freilich sehr selten.

Die Hoffnung, dass die Gerechten leuchten werden wie die Sterne, ist zum erstenmal Da. 12 3 ausgesprochen; vgl. Sap. Sal. 3 7: „Zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie helle leuchten, und wie Funken im Schilfrohr werden sie sprühen". I. Hen. 108 11-14. II. Hen. 66 7 (siebenfach mehr denn die Sonne). IV. Es. 7 97. 125. II. Bar. 51 1 ff. (die Frommen werden sich nach der Auferstehung verwandeln; „ihr Glanz wird alsdann in verschiedenen Gestalten erstrahlen und das Aussehen ihrer Angesichter wird sich in leuchtende Schönheit verwandeln") Mt. 13 43. Zur Gleichung Licht und Leben vergleiche: I. Hen. 58 3 Licht des ewigen Lebens. 5 7. 38 4. Ps. Sal. 3 12 ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου. II. Hen. 42 10 (Zusatz). II. Bar. 48 50. Zu vergleichen ist auch die Schilderung der hellen Totenorte der Gerechten mit dem hellen lichtspendenden Wasserquell (Lebensquell) I. Hen. 22 2-9. Dass die Frommen den Engeln gleichen sollen, sagen bereits die Bilderreden. I. Hen. 51 4 f. „Alle werden Engel im Himmel werden, ihr Antlitz wird vor Freude leuchten". Sap. Sal. 5 5 „Wie wird er (der Fromme) nun unter die Söhne Gottes gerechnet und hat ein Besitztum unter den

1) Henoch 38 2 spricht von den Geheimnissen der Gerechten, die offenbar werden.

Heiligen?" II. Bar. 51 10 „In Himmelshöhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein". 51 12: „Die Herrlichkeit der Gerechten grösser als der Engel". Mt. 5 9. Lk. 6 35. Mk. 12 25 u. Par. Lk. 20 36; vgl. Volz, 326 ff. 358 ff.

Noch eine andre Vorstellung hängt mit diesem Gedankenkreis zusammen, nämlich die von den himmlischen Kleidern, welche die Gläubigen erhalten werden. Ursprünglich ist die Vorstellung von himmlischen Kleidern, wie die des Essens und Trinkens eine sinnlich realistische. Schöne Kleider und Kronen gehören zum herrlichen zukünftigen Leben. Aber allmählich wird das himmlische Kleid nichts anderes als die äussere herrliche Erscheinungsform der Gläubigen im Jenseits „der neue Leib". I. Hen. 62 14 „Und dies soll euer Kleid sein, ein Kleid des Lebens bei dem Herrn der Geister". Ganz deutlich und bereits in einer eigentümlichen Verbindung mit sakramentaler Vorstellung (Ölsalbung) liegt diese Idee II. Hen. 22 8 ff. vor (vgl. besonders noch 56 2). In der Ascensio des Jesaia kann der Seher nicht eher zum höchsten Himmel aufsteigen, als bis ihm sein himmlisches Kleid von dort entgegengebracht ist 9 1-2. Er sieht im höchsten Himmel die Kronen und Kleider der Gläubigen, die diese einst bekommen sollen 9 9-18. vgl. 8 14. 16. Ap. Joh. 3 4. 5. 18. 6 11. 7 9. II. Ko. 5 3 ff. Über religionsgeschichtliche Parallelen s. Bousset, Himmelsreise der Seele. Archiv f. Religionswissensch. IV 3, 233 f.

Demgegenüber gilt auch das Geschick der Gottlosen als ein ewiges, unwiderrufbares.[1]) „Es ist dort nicht wieder eine Gelegenheit für die Busse und nicht ein Ende für die Zeiten . . . . und nicht ein Wechsel für die Wege und nicht eine Gelegenheit für Gebet . . . . . und nicht Erlangung von Erkenntnis . . . . . und nicht Gelegenheit für die Reue der Seele" II. Bar. 85 12 f. Überall wo, wie wir oben gesehen haben, zwischen dem vorläufigen Aufenthalt im Hades und einem endgültigen Gericht noch geschieden wird, wird sicher der durch das letztere herbeigeführte Zustand als ein definitiver betrachtet. Dabei schwanken die Vorstellungen zwischen der Idee einer endgültigen Vernichtung und einer ewigen Peinigung, und hinzu kommt endlich noch die dritte Auffassung, derzufolge zwar die Gerechten auferstehen, die Gottlosen aber im Hades bleiben. So wechseln auch die Bilder für das Schicksal der Gottlosen, die gebräuchlichsten sind: Finsternis, Nacht und Dunkel, Vernichtung, Verwesung, Feuerpein und Qualen. Vorbildlich wird hier vor allem Jes. 66 24 (vgl. Sach. 14 12). Bemerkenswert ist, dass von einer seelischen Qual der Gottlosen, ihrer Gottesverlassenheit, von vergeblicher Reue oder

1) Seltsamerweise bemisst Akiba das Strafgericht über die Fremden im Gehinnom auf 12 Monate Edujoth II 10. Bacher I² 329. Er denkt wohl kaum an eine Apokatastasis, sondern an eine dann folgende ewige Vernichtung.

Schmerz fast nie die Rede ist. (Doch vgl. die Schilderung des Zwischenzustandes IV. Es. 7 81—87).

Die Vorstellung der Vernichtung scheinen die Paränesen des Henoch zu bevorzugen 94 1. 6. 7. 10. 95 6. 96 6 (ihr werdet verwelken und vertrocknen, weil ihr die Quelle des Lebens verlassen habt). 96 8. 97 1. 98 10. 14. 99 1. 11 (in der Scheol sollt ihr getötet werden.). Ps. Sal. 3 11: ἡ ἀπώλεια τοῦ ἁμαρτωλοῦ εἰς τὸν αἰῶνα. 13 11. 14 9: ἡ κληρονομία αὐτῶν ᾅδης καὶ σκότος καὶ ἀπώλεια καὶ οὐχ εὑρεθήσονται. 15 10 ff. Man beachte die Korrelate zu ἀπώλεια: ᾅδης, σκότος. — II. Makk. 7 14. 16. II. Bar. 30 5 (?). IV. Esra 8 38 (Tod, Gericht, Verderben). 7 48. 61. Zu dem synonymen Gebrauch von Finsternis und Verderben vgl. I. Hen. 63 6. 92 5. 94 9 (108 14). IV. Es. 7 125. Sib. IV 43: „Er wird die Gottlosen zurück ins Dunkel schicken." Vgl. σκότος τὸ ἐξώτερον Mt. 8 12. 22 13. 25 30. Überall da, wo die Vorstellung herrscht, dass nur die Frommen auferstehen, verbindet sich damit eher der Gedanke der Vernichtung der Gottlosen, als der der ewigen Qual. S. o. S. 312 f.

Zur Vorstellung von ewiger Verdammnis, Strafe und Pein vgl. Da. 12 2 (nach Jes. 66): „Viele werden erwachen zu Schmach und ewigem Abscheu". I. Hen. 91 15 (das grosse ewige Gericht). 103 8 „das grosse Gericht in Finsternis, Ketten und lodernden Flammen". Die Strafe der gefallenen Engel wird als eine ewige gedacht 10 6. 12. 13. 90 24 f. Nach I. Hen. 27 2 90 26 wird sicher auch eine langdauernde Pein der Gottlosen angenommen. II. Hen. 9—10 ist sowohl Paradies wie Hölle, der überaus schreckliche Ort, von Anbeginn der Welt zubereitet, daher auch ewig (Mt. 25 41). II. Bar. 44 12 „die, welche zur Pein dahingehen". 78 6 „gerichtet werden und Pein erleiden" (51 5. 83 8). 83 10-21. 85 13. IV. Es. 7 36 f. 75. 84. 8 59 (Durst und Pein; vgl. Lk. 16 24). Mt. 25 46 κόλασις αἰώνιος.

Besonders oft ist von der Feuerqual, dem Brennen im Feuer die Rede: I. Hen. 10 6. 12 f. 90 24-26. 100 9. 108 4-6. IV. Es. 7 36 f. (Ofen der Gehenna). II. Bar. 44 15 „Der Aufenthalt der übrigen wird im Feuer sein". 59 2. 85 13 „der Urteilsspruch zum Verderben, der Weg zum Feuer, der Pfad zur Gehenna". 48 43 „Unzählige sind es, die das Feuer frisst". — Vgl. dazu im N. T. γέεννα τοῦ πυρός: Mt. 5 22. Mk. 9 43. 45. 47 (= Mt. 18 9); πῦρ ἄσβεστον: Mk. 9 43. 48 (Mt. 3 12 = Lk. 3 17); πῦρ αἰώνιον: Mt. 18 8. 25 41. Jud. 7; λίμνη τοῦ πυρὸς [καὶ θείου] Ap. Joh. 19 20. 20 10. 14. 15. 21 8: κάμινος τοῦ πυρός Mt. 13 42. 50. Paulus kennt nur das Reinigungsfeuer I. Ko. 3 13 (anders 2. Th. 1 8) vgl. Hebr. 10 27. Übrigens ist es auch da, wo unsre Quellen von Feuerqualen reden, nicht überall sicher, ob eine ewige Qual gemeint, oder nur an das Vernichtungsfeuer gedacht ist. Vgl. Da. 7 11. I. Hen. 98 3. 102 1. 48 8 f. Jub. 36 10. Test. Sebul. 10. Ps. Sal. 15 4. Sib. Prooem. 81 f. II. Bar. 48 39. 43 (?).

Vermischung verschiedener Bilder, z. B. I. Hen. 103 8 „Finsternis, Ketten, lodernde Flammen". 63 10 f. „Flammen der höllischen Pein, Finsternis, Scham". (10 13). II. Hen. 10 u. ö. Vgl. endlich auch das nicht ganz hierher gehörige Wort Sap. 4 19 „sie werden zu einem vernichteten Leichnam und zum Gespött" (Jes. 66 24). Vgl. zum ganzen Volz 282 ff.

Während die spezifisch nationale Zukunftshoffnung sich wesent-

lich damit zufrieden gibt, dass in Zukunft Israel die Herrschaft zufällt und die Heiden unterworfen werden, wird nun der religiös-ethische Gedanke lebendiger. Das neue Leben ist Gemeinschaft mit Gott. „Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen" I. Hen. 62 14 (45 4). „Und die Himmel werden sich auftun und die Segnungen des heiligen Vaters herabströmen, und er wird den Geist der Wahrheit über uns ergiessen" Test. Juda 24 (armenischer Text); vgl. Levi 18. Dan 5. Gott wird im Paradies mitten unter den Seligen weilen βίος Ἀδάμ 13 (Volz 357). Vor allem wird darauf Gewicht gelegt (vgl. Ap. Joh. 7 15—17. 21 3—7), dass im neuen Äon die Ungerechtigkeit und die Sünde ganz verschwinde. „Darauf werden die Wurzeln der Ungerechtigkeit abgeschnitten werden", „sie werden unterhalb des Himmels vernichtet werden" heisst es bereits in der Wochenvision I. Hen. 91 8. 11 (vgl. 91 17: „Die Sünde wird von da an bis in Ewigkeit nicht mehr genannt werden"). Besonders legen die Bilderreden Wert auf diesen Gedanken der völligen Scheidung. Wenn das Ende kommt, dann soll auf Erden die Gemeinde der Gerechten, die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen erscheinen 38 1. 62 8. Der Messias wird das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen, die von nun an nicht mehr gehindert werden soll 53 6. Dann sollen die Sünder aus den Häusern der Gemeindeversammlung und der Gläubigen vertrieben werden 46 8. Ja sie werden ganz und gar von der Oberfläche der Erde verschwinden, in den Himmel sollen sie nicht hinaufsteigen und nicht auf die Erde gelangen. Ihre Wohnstätte soll in der Unterwelt sein, es wäre ihnen besser, sie wären nie geboren 38 1—4. 41 2. 45 1 f. 5 f. 53 2. 62 10—13. Ap. Joh. 21 8. An Stelle des Volkes Israel, das über seine Feinde herrscht, ist in diesem Zukunftsbild die Gemeindeversammlung der Frommen (die Synagoge oder die Kirche) getreten, die dann allein auf Erden existieren soll.[1])

9. Die Welterneuerung. Nach der Auferstehung der Toten und dem Weltgericht soll dann die grosse Welterneuerung eintreten. Die „neue Welt" soll kommen. Von einem neuen Himmel und einer neuen Erde ist bereits in den späten Stücken Jes. 65 17. 66 22 die Rede. Was in der älteren Periode israelitischer Eschatologie höchstens in einigen Andeutungen und vorübergehenden Wendungen vor-

1) Vgl. den Ausspruch R. Ismaels ben Elischa um 110, Siphre Num. 117 (Dalman 172): „Es ist Freude vor dem Ort (Gott), wenn die, welche ihn erzürnen, aus der Welt verschwinden".

liegt, ist aber in der jüdischen Apokalyptik zusammenhängende Anschauung geworden.[1]) Die neue Welt ist der ewige, leidlose, zukünftige Äon, der im schroffen Gegensatz zu diesem Äon steht, in welchem die auferstandenen Toten leben in der Fülle des Lichts, aus der die Gottlosen und Ungerechten, Beliar und die Schar der bösen Engel, die wilden Tiere, Krankheit, Not und vor allem der Tod verschwunden sind, in dem das Leben der Frommen und Gerechten auf eine höhere Stufe des Daseins erhoben, ewiges Leben ist. So oft auch die jüdische Apokalyptik bei der Schilderung dieser neuen Welt entgleist und dem Bilde ganz irdische, materielle Züge und einen Beisatz nationaler Leidenschaftlichkeit beimischt, so ist die Idee der toto genere verschiedenen neuen Welt, die Idee einer realen Welterneuerung tatsächlich vorhanden und bricht sich allmählich Bahn.

Im einzelnen zu vergleichen[2]) sind namentlich folgende Stellen: I. Hen. 91 16 f. (Wochenvision, nach dem Engelgericht:) „Der erste Himmel wird verschwinden und vergehen, ein neuer Himmel wird erscheinen . . . Danach werden viele, zahllose Wochen in Ewigkeit . . . sein". Nach I. Hen. 72 1 wird die Ordnung der Gestirne so lange bestehen, bis „die neue, ewig dauernde Schöpfung" geschaffen wird. Jub. 1 29 „Vom Tage der [Schöpfung an bis zum Tage der] neuen Schöpfung, wann Himmel und Erde und alle ihre Kreatur erneut werden wird" (50 5). Alle Zeitunterschiede sollen im

1) Gressmann (vgl. besonders § 15, 141 ff.; § 16, 161 ff.; § 18 f. 193 ff.) ist diesen Spuren weiter nachgegangen und hat eine schon vor dem Prophetismus liegende altisraelitisch-populäre Eschatologie behauptet, in der neben andern Vorstellungen auch die Erwartung vom Weltuntergang durch einen Weltbrand, resp. eine Weltflut, und einer prinzipiellen Erneuerung der Welt bereits heimisch gewesen wäre. Die Formel „der Tag Jahwes" beziehe sich auf diese Weltkatastrophe. Was Gressmann speziell über Weltbrand und Weltflut in der vorexilischen Prophetie ausführt, scheint mir zum Anfechtbarsten seines Buches zu gehören. Die Weissagungen bei Zephanja 1 s. 18 stehen doch recht vereinzelt. Es bleibt auch gefährlich, nur auf Grund von Jer. 25 11. 29 10 zu behaupten, eine Theorie periodischer Weltkatastrophen sei in Altisrael heimisch gewesen. Auf sicherem Boden bewegt sich Gressmann, wenn er die Erwartung der Wiederkehr paradiesischer Zustände für das vorexilische Zeitalter festlegt. Aber diese Hoffnung der Rückkehr des goldnen Zeitalters ist eine weit verbreitete und sehr naive Vorstellung und setzt die (astronomisch basierte) Theorie von Weltkatastrophen nicht voraus. Übrigens gibt G. (s. namentlich 244 ff.) wie schon betont, unbedingt zu, dass sich die geschlossene Anschauung der jüdischen Apokalyptik nicht aus jenen älteren Fragmenten entwickelt haben könne (247) und nimmt mit Gunkel (Forschungen I 23) eine zweimalige Einwanderung des Stoffes in die jüdische Religion an. Wir können deshalb von seinen Aufstellungen hier absehen.

2) S. o. den Abschnitt über diese und jene Welt.

neuen Äon aufhören II. Hen. 65 7. II. Bar. 32 6: „Grösser aber als diese ... Trübsale wird der Kampf sein, wenn der Allmächtige seine Schöpfung erneuern wird" (31 5). 44 12 „die neue Welt". 57 2. IV. Es. 7 75 „die Zeiten, in denen Du die Schöpfung erneuern wirst". Mt. 19 28 hat hierfür den treffenden Ausdruck παλιγγενεσία (Gal. 6 15. II. Kor. 5 17 καινὴ κτίσις. Ap. Joh. 21 1 ff.). Eleazar aus Modein, Mechilta 51 b. z. Ex. 16 25. (Bacher I² 195) zählt unter den guten Gaben der Zukunft neben dem künftigen Äon „die neue Welt" (עוֹלָם חָדָשׁ) auf. Vgl. Targum Onk. z. Dt. 32 12 und den Anfang des Kaddisch-Gebetes (Dalman 305). Nach Sanhedrin 97 b, soll einer doch wohl ziemlich späten Tradition gemäss die Welt im Jahre 4291 untergehen, und der Heilige seine Welt nicht eher als nach 7000 Jahren erneuern; Wünsche II 3, 194. Andre Stellen bei Dalman 145. Zu allgemeinerem Gebrauch scheint der Begriff der neuen Welt erst in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts gekommen zu sein. Aber die Sache ist älter.

Nur hier und da, häufiger erst in späterer Zeit, finden wir die Lehre von der Welterneuerung in einer dogmatisch fixierten und ausgeprägten Gestalt, als Lehre vom Weltuntergang durch Feuer und einer darauf erfolgenden Neuschöpfung.

Die erste Spur dieser Phantasie begegnet wie es scheint in der Sammlung gefälschter Verse. Hier sind dem Sophokles (Justin de monarchia 3; vgl. Clemens Alex. Strom. V 14 121 f.) eine Reihe von Versen untergeschoben, in denen der Weltuntergang durch Feuer und die Apokatastasis (κἄπειτα σώσει πάνθ' ἃ πρόσθ' ἀπώλεσεν) vorgetragen ist. Namentlich in der sibyllinischen Literatur ist die Lehre vom Weltbrand heimisch. Die vierte Sibylle schliesst mit der Weissagung, dass Feuer über die ganze Welt kommen und Land und Meer ausbrennen, und danach Gott die Menschen erneuern wird 172—182. Die fünfte Sibylle bringt eine Reihe derartiger Weissagungen 155—161. 206—213. 274 f. (344—349). 447. 512—531. Nach V 155 ff. soll ein Stern vom Himmel fallen und die Erde verbrennen. Vgl. namentlich noch die groteske Schilderung des Kampfes der Gestirne miteinander 206—213. 512—531. Hervorgehoben wird hier (vgl. schon Am. 7 4 ff.), dass selbst das Meer verbrennen wird (V 159 vgl. 447. Ass. Mos. 10 6. Ap. Joh. 21 1). Auch in der christlichen Sibyllistik spielt der Weltbrand eine grosse Rolle III 54 ff. 72 f. 83 ff. — Leider kann in der hochinteressanten Schilderung des Weltbrandes II 196 ff. (vgl. VIII 243. 337 ff. 412 f.) zwischen der ursprünglich jüdischen Sybille und der christlichen Bearbeitung nicht mehr mit Sicherheit geschieden werden. Wie in Sib. II und III, so bildet in der späteren Tradition die Schilderung des Weltbrandes den stereotypen Abschluss fast sämtlicher Antichristapokalypsen. (Vgl. Bousset, Antichrist 159 ff.; ferner noch das Hystaspesfragment, Justin Apol. I 20. Hippolyt, Philosophumena IX 30.) — Diese Lehre vom Weltbrand ist nun auch in der jüdischen Tradition mit der Sage der Weltflut zusammengebracht. Dann entsteht die Lehre, dass die Welt zweimal ihren Untergang findet, einmal durch Wasser, das andre Mal durch Feuer: Vita Adae 49 f. Joseph A. I 70 f. II. Petr. 3 5-13. Die Vorstellung ist auch in der Äusserung (Mechilta 57 a zu Ex. 18 1) des Eleazar von

Modein vorausgesetzt (Bacher I³ 195 f. vgl. Sebachim 116a. Wünsche II 4, 20). Auch Philo spielt in seinen Schriften — hier sicher stoischen Philosophemen folgend — auf die Lehre vom Weltuntergang durch Feuer an, obwohl diese in seiner Gesamtweltanschauung keine Bedeutung hat: de providentia I 35. 55. Quaest. in Gen. II 100. (De Abr. § 41 ff. und 133 ff.) Vita Mosis II (III) § 263. De victimis 6. M. II 242. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung 1892 S. 12 (Anm.). Über die religionsgeschichtlichen Probleme, die hier vorliegen, vgl. Kap. XXIV.

10. Die Wohnung der Gerechten und der Aufenthalt der Gottlosen. In der neuen Welt, auf der erneuerten Erde wird nun die Wohnung der Gerechten sein. Besonders verweilen die Bilderreden bei diesem Gedanken. Unter dem verwandelten Himmel, auf der verwandelten Erde soll die Gemeinde der Gerechten ihren Aufenthalt haben 45 4—6. 51 5; die Unterschiede und Grenzen zwischen Himmel und Erde verschwinden. Die Gerechten werden Engel im Himmel genannt 51 4.

Mit besondrer Vorliebe wird als der Aufenthalt der Frommen in der neuen Welt das Paradies genannt. Die Vorstellungen[1]) von dem Paradies,[2]) dem Gottesgarten oder dem Garten Eden sind mannigfaltiger und komplizierter Art. Es ist eine weit verbreitete volkstümliche Vorstellung, dass es irgendwo, weit in der Ferne einen wunderbaren Garten, ein Götterland, ein Land oder eine Insel der Seligen gibt. Das Alte Testament weiss von diesem seligen Land, dass einst die ersten Menschen dort gewohnt haben und von dort vertrieben wurden. Seitdem hat niemand es gesehen. So finden sich im Alten Testament auch nur einzelne zerstreute Andeutungen auf den Gottesgarten (Gen. 13 10. Jes. 51 3. Ex. 36 35. Joel 2 3). Nach Ez. 28 12 ff. liegt der heilige Gottesgarten hoch oben auf einem Berge, dort oben wandelt der göttliche (Urmensch?) Kerub unter feurigen Steinen (Sternen?). An den Farben der Schilderung erkennen wir deutlich, dass wir es hier mit einem volkstümlichen Mythus zu tun haben. Etwas mehr erfahren wir in der späteren Literatur, namentlich in den Henochbüchern. Hier ist abweichend von der Auffassung der Genesis das Paradies als Ort der Auserwählten und Gerechten gedacht 61 12 (alle Auserwählten, die in dem Garten des Lebens wohnen). 70 3 f. (vgl. 60 8. 23. Apok. Abr. 21). Henoch schaut dort die Wohnungen der Ge-

1) Vgl. zum folgenden H. Gunkel, Forschungen I 48 ff.; Kommentar z. Genesis³ 31 ff.; Gressmann S. 207 ff., namentlich 221 ff.

2) Über die Namen des Paradieses Eden (Edem), פַּרְדֵּס u. s. w. s. Volz 374.

rechten und die Lagerstätten der Heiligen. Er sieht dort auch den König des Paradieses, den Auserwählten und seine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister Gottes 39 4. 6. 7. Dort im Paradies sind die Männer, die den Tod nicht geschmeckt haben, die alten Heroen des Glaubens, die dort mit dem Sohn Gottes weilen IV. Es. 6 26. 7 28. 13 52. 14 9. 49. I. Hen. 70 3. Βίος Ἀδ. 37. Das Paradies liegt am äussersten Ende des Himmels, wohin Henoch durch Wirbelwinde (vgl. 70 2 auf Wagen des Windes) getragen wird 39 3. 60 23 (65 2. 106 3), bald im Nordwesten (70 3), bald im Norden (77 3), während 32 3—6 seine Lage nicht näher bestimmt ist. Kap. 24 f. steht der paradiesische Lebensbaum auf einem hohen Berge und soll in der Endzeit nach „Norden" (25 5 l. πρὸς βορρᾶν) verpflanzt werden. Man wird vermuten dürfen, dass diese Phantasie in dieser Form in einem Volk entstanden ist, dessen Land im Norden (oder Osten) von hohen Bergen umsäumt war. Dort an den Grenzen der Erde, wo Himmel und Erde sich berühren, auf hohem Berge liegt das Land der Seligen, der Paradiesesgarten.[1]) Es ist nun bemerkenswert, dass in unsrer Literatur hier und da das Paradies nicht mehr als eine irdische Örtlichkeit aufgefasst, sondern direkt in den Himmel verlegt wird.[2]) Henoch sieht das vorweltlich gegründete Paradies bei seiner Auffahrt im dritten Himmel (II. Hen. 8—9, vgl. 49 2). Eine ähnliche Vorstellung setzt Paulus II. Ko. 12 3 f. voraus. Dem Verfasser des IV. Esra ist das Paradies ein präexistenter übernatürlicher Wohnort[3]) 7 36—38. Möglicherweise ist hier eine Kombination zweier Vorstellungskreise eingetreten. Das

1) Besonders charakteristisch sind diese Vorstellungen in den späteren Adamslegenden ausgeprägt, vgl. vor allem die syrische Schatzhöhle von Bezold, hrsg. u. übers. S. 7. Jub. 4 26 wird unter den heiligen Orten Gottes neben dem Garten Eden der Berg des Ostens genannt.

2) Gunkel a. a. O. möchte die Mehrzahl Paradiesesvorstellungen auf die Anschauung von dem wunderbaren Gottesbau des über der Erde sich wölbenden Himmels zurückführen. Ich kann seinen Nachweis nicht für überzeugend halten. Namentlich scheinen mir religionsgeschichtliche Analogien von eranischer (s. u. Kap. XXIV) und griechischer Seite dagegen zu sprechen. Demgegenüber fällt die von Gunkel, Genesis[2] 31, beigebrachte babylonische Parallele von der Lokalisierung Anus am Nordhimmel nicht ins Gewicht. Doch gibt Gunkel S. 32 die Möglichkeit verschiedener Wurzeln der Paradiesesvorstellungen zu.

3) Vgl. II. Hen. 42 (85) eine Übergangsvorstellung (Das Paradies geöffnet nach dem dritten Himmel und verschlossen nach der Erde hin). Zur Präexistenz des Paradieses vgl. IV. Es. 6 2 f. 3 6; zu seiner Erschaffung am dritten Tage Jub. 2 7; II. Hen. 30 1 (Volz 374).

Paradies, der Gottesgarten, das Land der Seligen scheint mit der Anschauung von der wunderbaren Gotteswohnung oben über dem Himmelsgewölbe kombiniert zu sein.

Diese Vorstellungen vom wunderbaren Gottesgarten haben nun die israelitisch-jüdische Eschatologie beeinflusst. Der paradiesische Gottesgarten ist ja eine Grösse der Urzeit. Das Götterland, das goldne Zeitalter steht am Anfang der Menschheitsgeschichte. Der Gottesgarten war der Aufenthalt der ersten Menschen. Dort weilen die Frommen der Urzeit. Nun entsteht die Anschauung, dass die seligen Zustände der Urzeit in der Endzeit wiederkehren.[1]) Jerusalem, der Zionsberg, das heilige Land sollen in den Paradiesesgarten verwandelt werden. Spuren dieser Anschauung finden sich bereits in der vorexilischen Prophetie (Jes. 11 u. ö. s. o. S. 298 f.).[2]) Wenn es in den prophetischen Weissagungen des öftern heisst, dass der Zionsberg in der Endzeit der höchste Berg werden soll (Jes. 2_2. Mich. 4_1 vgl. Ez. 40_2. Sach. 14_{10}), so erinnern wir uns an die Vorstellung, dass das Paradies hoch oben auf dem heiligen Gottesberg gedacht wird. Ps. 48_3 heisst Jerusalem in einem eschatologischen Hymnus „der äusserste Nord, des grossen Königs Stadt". Im Norden (s. o.) lag eben der Paradiesesberg Jes. 14_{13}. Attribute desselben werden auf Jerusalem übertragen. So heisst es I. Hen. 25_{4-5}, dass der Lebensbaum am Ende an den heiligen Ort bei dem Hause Gottes nach Norden verpflanzt werden solle. In unserer Literatur spielt die Erwartung von der Wiederkehr paradiesischer Urzustände eine grosse Rolle (s. o. S. 298 f. II. Bar. 29 f. 72 f. Test. Levi 18). Nach den Bilderreden Henochs soll am Ende der Tage die Gemeinde der (im Paradies versammelten) Gerechten auf Erden mit „dem Auserwählten" (dem Messias) sichtbar werden 38_1. Da wo das Paradies bereits als ein himmlischer Ort gedacht wird, wird erwartet, dass es sich vom Himmel herab auf die Erde senken werde. Am grossen Gerichtstag wird es zugleich mit der Gehenna erscheinen IV. Es. 7_{36-38} ($_{128}$). Und dieses überweltliche Paradies soll nun der Wohnort der Gläubigen in der seligen Zukunft sein. „Denn es werden vor ihnen ausgebreitet die weiten Räume des Paradieses, und es wird ihnen die hoheitsvolle Schönheit der lebenden Wesen gezeigt werden, die zunächst des Thrones sind,

1) Vgl. zu diesem Übergang: Gunkel Genesiskommentar[2] 30 f.: Schöpfung und Chaos 87. 111. 367—371.

2) Vgl. Gressmann 207 ff.

und aller Heerscharen der Engel". „Denn in den [Himmels]höhen jener Welt werden sie wohnen". II. Bar. 51 11. 10 vgl. IV. Es. 8 52—54 Sib. Fragm. III 48 ff. II. Hen. 65 10. Vgl. noch Test. Dan 5 (Ἐδέμ). Levi 18 (παράδεισος). Βίος Ἀδάμ 13. 28. II. Hen. 42 Zusatz.

Mit der Vorstellung vom Paradies hängt die vom Lebensbaum zusammen. Der Lebensbaum spendet den Gläubigen eine wunderbare und überirdische Unsterblichkeitsspeise I. Hen. 25 4-5 (Zu diesem Zweck wird er am Ende der Tage nach dem Berg Zion versetzt). Levi 18. Βίος Ἀδάμ 22. 28. IV. Es. 9 19 spricht in feierlicher Weise von „dem ewigen Tisch, der geheimnisvollen Weide"; vgl. 8 52. Sib. Prooem. Fragm. III 48 ff. (süsses Brot vom gestirnten Himmel). Sib. III 746 (Honig vom Himmel her). II 318. Lk. 22 16. 18. 30. (Mt. 26 29. Mk. 14 25). Apok. Joh. 2 7 (17). 22 2. 14. II. Bar. 29 8. Besonders mythologisch mutet die Beschreibung des Lebensbaumes II. Hen. 8 an (s. u. Kap. XXIV). Vita 36 und Βίος 9 ist der Baum ein Ölbaum (vgl. II. Hen. Rec. B. 8 5; 22 8). Eine besondre Rolle spielt auch die Vorstellung von dem Paradiesesstrom.[1]) Von den hohen Bergen, am Ende der Welt, auf denen man sich das Paradies dachte, brausen mächtige Ströme lebenspendend auf die Erde herab. In der Schilderung der Genesis hören wir bereits von einem Strom, der sich in vier Arme teilt. Im slavischen Henochbuch ist von zwei Quellen die Rede, welche fliessen lassen Honig und Milch (Öl und Wein) 8 5. So versteht es sich von selbst, dass auch vom heiligen Berge (Zion) der Zukunft ein mächtiger Strom herabfliesst. Auch diese Phantasie findet sich bereits in der alttestamentlichen Prophetie: Ez. 47 1-12. Joel 4 18. Sach. 14 8. Dass sie in unsrer Zeit lebendig war, zeigt die Schilderung dieses Paradiesesstromes Ap. Joh. 22 1 f. (vgl. Apok. Abrah. 21). Vor allem wird hier die lebenspendende, Heilung schaffende Bedeutung dieses Stromes hervorgehoben. Neben den Lebensbaum tritt das Lebenswasser. Man vergleiche die Vorstellung vom Wasserquell bei den seligen Totenorten I. Hen. 22 1 f. (48 1) und vom Wasser des Lebens (Ez. 47 1 ff.). Apok. Joh. 7 17. 21 6. 22 1. 17. Auch die Vorstellung vom Lebensöl gehört hierher II. Hen. 22 8. Vita Adae 36 ff. βίος Ἀδάμ 9 ff. Pseudoclem. Rec. I 45. (Bousset, Himmelsreise der Seele, Archiv f. Religionswissensch. IV. 1900. 139). In diesem Zusammenhang erwähne ich noch die merkwürdige Phantasie, dass Gott am Ende den Leviathan und Behemoth schlachten lässt und die Frommen von deren Fleisch essen sollen I. Hen. 60 7 ff. II. Bar. 29 4. IV. Es. 6 49-52. Targum Ps.-Jonathan u. Fragm. Targum zu Nu. 11 26 f. (Weissagung des Eldad und Medad: „Die Israeliten werden mit Wonne von dem Stier, der ihnen von Anbeginn bereitet war, geniessen"). Baba bathra 74 b (Wünsche II 2, 176). In der eranischen Eschatologie ist das Mark des geschlachteten Rindes Hadhayoŝ für die Frommen Unsterblichkeitsspeise (Söderblom l. c. 226). Bemerkenswert ist endlich noch die Vorstellung, dass das Paradies durch

1) Gunkel denkt Genesiskommentar² 32 bei dem Paradiesesstrom an die Milchstrasse, wie ich glaube, kaum mit Recht. Vgl. Gressmann 223 2.

eine Mauer abgetrennt und geschützt sein wird II. Hen. 65 10 vgl. Sib. III 705 f. V 251. Apok. Joh. 21 12 f.; vgl. dazu Gressmann 227 f.

Eng verwandt, aber doch nicht identisch mit der Paradiesesvorstellung ist die andre von der himmlischen Stadt. Sie hat vielleicht ursprünglich mit der Vorstellung vom Gottesgarten nichts zu tun. Denn aller Wahrscheinlichkeit nach ist diese himmlische Stadt gar nichts andres, als das Himmelsgewölbe, das sich über der Erde wölbt, der wunderbare Bau Gottes, des grossen Werkmeisters (II. Hen. Prooem.), der von unsichtbaren Säulen getragen in der Luft schwebt, mit seinen funkelnden und glitzernden Juwelen geschmückt, mit seiner goldnen Strasse Apok. Joh. 21 21, mit den (den Tierkreisbildern entsprechenden) zwölf Toren und seiner Mauer mit zwölf Fundamenten von Edelgestein (Apok. Joh. 21 12. 19 f.). Diese Phantasie ist dann mit der Hoffnung auf Erneuerung des irdischen Jerusalems kombiniert und so entsteht die Idee einer Herabkunft des himmlischen Jerusalems am Ende der Tage.[1])

Angedeutet ist die Idee bereits I. Hen. 90 28 ff. Nach I. Hen. 53 6 wird Gott auf der neuen Erde das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen. Vgl. Test. Dan. 5 (im überarbeiteten Text). II. Hen. 55 2 (das oberste Jerusalem). Erst nach der Zerstörung Jerusalems wird diese Idee zur vorherrschenden: IV. Es. 7 26 (die unsichtbare Stadt, das verborgene Land). 8 52. 10 54-59. 13 36. II. Baruch 4 2-6 (das präexistente Jerusalem, das dem Moses auf dem Berg Sinai gezeigt wurde und nach dessen Vorbild das irdische Heiligtum erbaut wurde). Im N. T. vgl. Gal. 4 26. Hebr. 12 22. Ap. Joh. 3 12. 21 2. 21 9. 22 5. Natürlich fliessen in der Apokalyptik die Vorstellungen vom Paradies und himmlischen Jerusalem zusammen. II. Bar. 4. IV. Es. 8 52. Test. Dan 5.

Der Ort der Gottlosen. Es ist schon oben bemerkt, dass die Vorstellung von dem Endgeschick der Gottlosen eine doppelte ist und hin- und herschwankt zwischen dem Gedanken der Vernichtung und dem der qualvollen Verdammnis. Im ersteren Falle erhalten sich die alten Hadesvorstellungen. Bei der grossen Auferstehung bleiben die Gottlosen, während die Gerechten auferstehen, an dem Orte des Todes, dem Hades. Wenn der Ort der Verdamm-

1) S. meinen Kommentar zur Apok. Joh. 21 9-22 5. In der Beurteilung der Idee vom himmlischen Jerusalem stimme ich Gunkel (Genesiskommentar 31 ff. u. ö.) durchaus zu. Wir haben es hier übrigens mit einer weitverbreiteten volkstümlichen Phantasie zu tun. Hierher gehören alle Überlieferungen von der wunderbaren verschollenen Stadt, vom Palast in der Luft, vom Schloss auf dem Meer, von der ins Meer versunkenen Stadt, von der Stadt im Berge, von hängenden, schwebenden Gärten u. s. w.

ten als äusserste Finsternis, ihr Zustand als der der Vernichtung und der Verderbnis geschildert wird, so gehören diese Bilder ursprünglich dieser Vorstellungsreihe an (s. o.). Auf der andern Seite entsteht die stärkere realistische Vorstellung von der Hölle. Dann wird zwischen Hades und Hölle ein mehr oder minder deutlicher Unterschied gemacht. Der Hades, die Scheol, ist dann der Ort, an welchem die Toten insgesamt bis zur Auferstehung in einem mehr traumartigen Zustand der Auferstehung entgegenharren. Erst nach der Auferstehung gehen die Verdammten an den eigentlichen Ort der Pein und Feuerqual. Stark realistisch wird dieser Ort der Qual zuerst hier und da als ein bestimmter irdischer Ort aufgefasst. Das Tal Hinnom גֵּי הִנֹּם bei Jerusalem, in welchem die Israeliten noch in der Königszeit dem Moloch opferten und das durch die Weissagungen der Propheten ein Ort des Grausens geworden war, wird nun zu der Stätte, an welcher die Gottlosen im Angesicht der frommen Israeliten auf dem Zionsberg gequält werden sollen Jes. 66 24. I. Hen. 27. 90 26 f. Aber sehr bald wird diese Vorstellung vergeistigt und es entsteht das Dogma von einem jenseitigen transzendenten Ort der Qual: γέεννα, γέεννα τοῦ πυρός, κάμινος τοῦ πυρός, λίμνη τοῦ πυρὸς καὶ θείου, φρέαρ τῆς ἀβύσσου (Ap. Joh. 9 1), πῦρ αἰώνιον etc. Die Bilderreden denken sich, wenn sie so oft betonen (s. o.), dass die Gottlosen von der Oberfläche der Erde verschwinden sollen, den Strafort der Verdammten als unterirdisch (vgl. besonders c. 53). Auch im Neuen Testament erscheint die ursprüngliche, realistische Vorstellung vom Tal Hinnom überwunden; vgl. Lk. 16 23—26, — wenn auch nirgends deutlich gesagt wird, wie und wo man sich die γέεννα dachte. Nach IV. Es. 7 36 ist der „Ofen der Gehenna" „die Grube der Pein" ein präexistenter vor der Welt zubereiteter Ort. Dieser Ort „erscheint" am jüngsten Tag, wie das Paradies und das himmlische Jerusalem II. Hen. 8—10 schaut der Ekstatiker die vorweltlichen Orte der Seligkeit und Verdammnis im dritten Himmel.[1])

1) Die Vorstellung ist ganz singulär. Es scheint, als wenn hier eine schon vorhandene Schilderung von Hölle und Paradies in das Schema der sieben Himmel erst eingerückt ist. Mit dem Paradies geriet dann die Hölle in den dritten Himmel.

Anhang. Die Idee des Zwischenreiches.

Deutlich heben sich somit, wenn wir genauer in die jüdische Apokalyptik hineinschauen, die beiden verschiedenartigen Gedankenkreise, der irdisch begrenzte messianische und der transzendente apokalyptische, voneinander ab. In der grossen Mehrzahl der einzelnen Apokalypsen liegen sie nun freilich ineinander, zu seltsamen Gebilden verschlungen. Im Buch Daniel, das nur kurze Andeutungen über die Zukunft gibt, tritt die Disharmonie der verschiedenen Gedanken noch nicht deutlich heraus. In den älteren Teilen des ersten Henoch überwiegen die irdisch sinnlich-„messianischen" Hoffnungen. Doch dringen überall die transzendenten Elemente ein. Denselben Charakter zeigt das Buch der Jubiläen. Umgekehrt überwiegen in den Bilderreden die mehr transzendenten Hoffnungen, doch ohne dass die irdischen ganz zurückträten. In den Testamenten ist auf Grund einer spezifisch-dualistischen Grundanschauung der Hoffnungsgedanke sehr geistig und transzendent ausgestaltet. Die Besiegung Beliars und seiner bösen Geister und schädlichen Tiere, das Wohnen Gottes auf Erden, die Auferstehung der Frommen sind hier Grundbestand der Hoffnung. Auf der andern Seite ist in den hervorragendsten Psalmen der salomonischen Sammlung (Ps. 2. 8. 17. 18) der Blick durchaus auf das Diesseits und das messianische Zeitalter im engeren Sinn beschränkt. Die Assumptio Mosis beschreibt das Ende der Welt als einen gewaltigen Kampf Gottes mit dem Satan, aber zum Gedanken des Weltgerichts und einer jenseitigen Vergeltung ringt sie sich nicht durch. Sie bleibt mit ihrer Betrachtung ganz in dem politisch-nationalen Gegensatz hängen: das Resultat jenes ungeheuren Kampfes ist Israels Triumph über seine Feinde. Am reinsten und überweltlichsten ist der Charakter des II. Henoch. Hier tritt der Gedanke des Jenseits, des grossen ewigen Äons, in voller Klarheit heraus, die nationalen Prätensionen sind vollständig verschwunden. Das grosse Gericht kommt durchaus und nur nach seiner religiös ethischen Seite zur Geltung.

Ungemein starke Verschiedenheiten im Gedankengehalt und in der Stimmung liegen hier dicht, oft unvermittelt nebeneinander. Es konnte nicht ausbleiben, dass man versuchte, in die krause und bunte Masse einigermassen System und Ordnung zu bringen. Das ist die Genesis der Lehre vom Zwischenreich. Durch die Lehre

vom Zwischenreich schuf man Ordnung und Harmonie zwischen jenen ganz divergierenden Gedankenkreisen alter und neuer Hoffnung. Die Lehre vom Zwischenreich drückt das Siegel auf unsre Auffassung von dem durchgehend doppelten Charakter der jüdischen Eschatologie. In ihr trennen sich deren beide Ströme, der „Messianismus" und die Apokalyptik, die meistens in unklarer Vermischung ineinander fliessen, so dass ein jeder in seiner Eigentümlichkeit klar heraustritt.

Wie es scheint, begegnet uns die Idee des Zwischenreiches zuerst in der zeitlich allerdings schwer festzulegenden Wochenvision des I. Henoch 93_{1-14}. 91_{11-19} (dazu als Prooemium vielleicht 91_{1-10}). Der Weltverlauf ist hier in zehn Wochen abgeteilt. Die achte Woche, die als Periode des Schwertes und des Neubaus Jerusalems charakterisiert ist, repräsentiert bereits die messianische Zeit. Die neunte und zehnte Woche sind dann die Wochen des Endgerichts, und erst am Ende der zehnten Woche soll die neue Schöpfung erscheinen. Die dritte jüdische Sibylle in der uns vorliegenden Form kennt ebenfalls ein messianisches Zwischenreich (652—660), das am Ende durch den Angriff der versammelten Völker (Gog- und Magog-Idee) bedroht wird und welchem dann nach der Vernichtung jener Völker Gottes Regiment folgt.[1]) Ist es unmöglich, den zeitlichen Ansatz dieser beiden Stücke genauer zu bestimmen, so bekommen wir einen Anhaltspunkt für die zeitliche Fixierung der Idee vom Zwischenreich durch die Beobachtung, dass Paulus I. Ko. 15_{23-28} diese bereits voraussetzt. Sie wird also um die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts sicher bereits existiert haben. Dann gewinnt diese Idee in der jüdischen Apokalyptik die Herrschaft. Sie liegt in ausgeprägter Form Ap. Joh. 20 vor. Seitdem hier die Dauer des Zwischenreiches auf tausend Jahre bestimmt war, wird in der christlichen Tradition die Lehre vom Zwischenreich als Chiliasmus bezeichnet. Eben zur selben Zeit wie der Verfasser der Johannesapokalypse ordnen auch die Verfasser des IV. Esra und II. Baruch ihr massenhaftes apokalyptisches Material durch die Annahme des Zwischenreiches. Nach IV. Es. 7_{28} ff. dauert die Herr-

1) Ich halte es nicht für erlaubt, die Gegensätze, die in den salomonischen Psalmen etwa zwischen 17_{44}. 18_{6} und 3_{12} (16) liegen, durch den Gedanken auszugleichen, dass das in Ps. 17 geschilderte Reich des Messias nur als Zwischenreich zu denken sei. Vielleicht haben die salomonischen Psalmen verschiedene Verfasser, und der Blick des Verfassers von Ps. 17 und 18 ist eben ganz auf das Diesseits und das messianische Reich beschränkt. Vgl. auch o. S. 311.

schaft des Christus vierhundert Jahre. Dann soll der Christus sterben, — wie alles Irdische — und dann erst erwachen die Toten und beginnt das ewige Gericht. Nach 12_{34} (Adlervision) dauert die Herrschaft des Messias, bis das Ende und der Tag des Gerichtes kommen. Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, gilt dasselbe natürlich auch vom Regiment des „Menschensohnes" in der sechsten Vision. II. Bar. 30 (verglichen mit 29_3) kehrt der Messias am Ende seines Reiches in den Himmel zurück, und darauf erfolgt die Auferstehung. 40_3 heisst es: „Seine Herrschaft wird beständig sein für immer, bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt, und bis die oben genannten Zeiten sich vollenden"; nach 74_2 sollen die messianischen Zeiten „das Ende dessen, was vergänglich, und der Anfang dessen, was unvergänglich ist", sein. In der samaritanischen Eschatologie stirbt der Ta'eb nach langem Regiment.[1]) Dann beginnt das Gericht und die grosse Welterneuerung. Diese Abtrennung des messianischen Zwischenreiches vom grossen Ende hat auch die spätere Dogmatik der Rabbinen weithin beherrscht. An einer Reihe von Stellen des babylonischen Talmud wird ein bestimmter Unterschied zwischen den Tagen des Messias und der künftigen Welt gemacht.[2]) Allerdings scheint die Unterscheidung erst ziemlich spät allgemein durchgedrungen zu sein. Berachoth I 5 setzt Ben-Soma (Schüler des Akiba) „diese Welt" noch einfach den Zeiten des Messias gegenüber. Erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts begegnen uns Aussprüche von Rabbinen, die einen bestimmten Unterschied zwischen den Tagen des Messias und dem Olam Habba machen.[3]) Denselben Unterschied setzt das Wort R. Samuels (Schüler Akibas) voraus: „Zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias ist kein andrer Unterschied, als dass die Beherrschung durch die Reiche ein Ende haben wird".[4]) Charakteristisch ist auch der Ausspruch R. Chijas ben Abba um 200: „Alle Propheten haben nur in Bezug auf die Tage des Messias geweissagt, aber von der künftigen Welt gilt: Kein Auge hat es gesehen, Gott, ausser

1) Nach Petermann, Reisen I 284; vgl. Expositor Ser. V. 1. 1895, 170.

2) Vgl. die Aussprüche Rabbi Jehudas I (Sebachin 118b) und R. Jehudas ben Ilai (Arachin 13b) bei Klausner 20 und R. Chisdas (Pesachim 68a) bei Volz 63.

3) Schabbath 151b (Wünsche I 170). Pesach. 68b (Wünsche I 224 = Sanhedrin 91b. Wünsche II 3. 152f.). Berachoth 34b (Wünsche I 57).

4) Vgl. Schabbath 63a (Volz 63); auch unter dem Namen R. Jochanans überliefert Sanhedrin 99a (Wünsche II 3 206); Berachoth 94b. (Wünsche I 57).

Dir". Aber die Unterscheidung muss tatsächlich viel älter sein. Das beweist die aus früherer Zeit (Ende des ersten Jahrhundert) überlieferte Debatte über die Dauer des messianischen Reiches, welche selbstverständlich jene Unterscheidung voraussetzt. Eine Sammlung von Entscheidungen der Rabbinen wird an verschiedenen Stellen der jüdischen Überlieferung mitgeteilt: Sanhedrin 99a. Schocher Tob zu Ps. 90. Pesikta R. c. 1 (Bacher I^2 139). Es finden sich Bestimmungen auf 40, 400, 1000, 2000 Jahre etc.; R. Eliezer ben Hyrkanos, R. Eleazar ben Asarja, R. Josse der Galiläer, also vor allem Rabbinen am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts beteiligen sich. Als Gewährsmann der Überlieferung von 400 oder 1000 Jahren (die Überlieferung schwankt) wird R. Eliezer ben Hyrkanos genannt. Vgl. Loewy, Messiaszeit und zukünftige Welt. Monatschr. f. d. Judentum 1897. 392—409. Klausner 17—33.

Kapitel XIV.

Die Eschatologie und der religiöse Individualismus.

Die Entwicklung der Religionen in der Diadochenzeit steht im Zeichen des Individualismus. Die Nationen sind in einem vollkommenen Auflösungsprozess, der ja schon vorher begonnen hat und nunmehr durch das Vordringen griechischer Weltkultur auf seinen Höhepunkt kommt, begriffen. An Stelle der Nationen treten grosse, mächtige Staatengefüge ohne innere Einheit und Lebendigkeit und ohne Seele, d. h. ohne Religion. Die Religion zieht sich zurück aus dem äusseren Getriebe der Völker, sie wird aus einer Sache der Nation zur Privatsache. In der griechischen Volksreligion erobert sich ein Gott, der früher im Kreise der nationalen Götter kaum hervorgetreten ist, ein immer steigendes Ansehen und allgemeinere Geltung. Es ist Asklepios, der Gott der Heilkunst und der Wunder, dessen grosses Heiligtum in Pergamon der berühmteste Wallfahrtsort der damaligen Zeit wird. Man suchte bei der Gottheit vor allem Schutz in den Nöten des einzelnen Lebens, vor Krankheit und Tod, Rat in allerlei Ungemach und Unfällen. Der ägyptische Serapis und mancherlei syrische Baale spielen dieselbe Rolle wie As-

klepios. In kleinen privaten Gelehrtenkreisen, den späteren nachplatonischen, stoischen und pythagoräischen Schulen, den astronomischen und astrologischen Priesterschulen der Chaldäer, den ägyptischen Priestergilden erhält die Religion ihre Pflege, Förderung und Weiterbildung. Vor allem findet die platonische Anthropologie und Eschatologie, das Hohelied von der Göttlichkeit der menschlichen Seele und ihrer himmlischen Heimat und der darauf sich gründende starke religiöse Individualismus weithin Eingang. Von Babylon nimmt der astrologische Fatalismus — eine spezifisch individualistische Religionsform — seinen Weg in den Westen und findet namentlich in der vornehmen Welt begeisterten Glauben. Die griechische Kulturwelt überzieht sich mit einem Netz von Geheimbünden, Mysterienvereinen. Und die Mysterienreligionen wenden sich fast ohne Unterschied des Stammes und der Nation an den einzelnen, sie wollen dem einzelnen etwas bieten, ihm Glück und Sicherheit seines Lebens im Diesseits, vor allem aber im Jenseits garantieren. Sie rufen jeden und heissen jeden willkommen, der es auf sich nimmt, unter mancherlei Opfern, Mühen und Gefahren in ihre Geheimnisse einzudringen und ein Geweihter zu werden. Von Ägypten und Kleinasien, wo der Zersetzungsprozess der Religion bereits am längsten andauerte, gehen hier die Haupteinflüsse aus. Aber auch die persische Religion wird auf ihrem Wege nach Westen zu einer Mysterienreligion. Nun erst gar der niedere wieder auftauchende Glaube niederster Stufe: Magie, Gespensterglaube, Spiritismus und Totenbeschwörung! Überall hört der Glaube auf, Sache einer lebendigen Gemeinschaft zu sein, überall wird er zur Angelegenheit der einzelnen und kleiner, mehr oder minder zufällig zusammengewürfelter Kreise.

Das Judentum steht mitten in diesem Strom der Entwicklung und nimmt daran Teil. Die Entwicklung, die bereits mit dem Exil begonnen hat, vollendet sich in unsern Jahrhunderten. In dem Masse, wie die jüdische Religion sich vom nationalen Leben löst und die Formen der synagogalen Gemeinde annimmt, wird die Frömmigkeit in ihr auch Sache des einzelnen. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde der Frommen ist ja nun nicht mehr etwas Selbstverständliches, mit der Geburt innerhalb der betreffenden Nation Gegebenes, sondern sie wird von dem einzelnen Frommen durch willensmässigen Entschluss, durch Unterwerfung unter das Gesetz in seinem ganzen Umfang und eine dementsprechende gesamte Lebenshaltung mühsam erworben. Die Kluft, die sich zwischen den einzelnen Gliedern des Volkes, den Frommen und den Gottlosen auf-

tut, wird beinahe ebenso breit, wie diejenige, welche zwischen dem Angehörigen des Volks und dem fremder Nationen klafft. Und wiederum strömen von aussen — namentlich in der Diaspora — die Angehörigen fremder Nationen dem jüdischen Volk zu und werden als mehr oder minder gleichberechtigt anerkannt. Während die alte Kultusfrömmigkeit noch etwas Unpersönliches hat, und die aktive Pflege dieser Frömmigkeit in den Händen einer abgeschlossenen Gilde liegt, vollzieht sich in der neuen synagogalen Frömmigkeit mit der neuen Art ihres Gottesdienstes (Schriftverlesung, Predigt, Gebet) eine ungeheure Demokratisierung und Individualisierung der Religion. Es liegt ganz in dem Willen und der Anstrengung des einzelnen, wie energisch und aktiv er sich an dem synagogalen Leben beteiligen will. Die neuen Führer der Frömmigkeit sind die Gelehrten, die Theologen. Auch die Führerschaft in der Frömmigkeit kann sich ein jeder durch eisernen Willen und intensive Anstrengung erwerben. Eine neue Art von Aristokratie bemächtigt sich der Frömmigkeit, aber zu dieser Aristokratie kann sich jeder durch persönliche Energie hinzugesellen: Frömmigkeit ist Bildung, die Frommen sind die Gebildeten, die Studierten. Wer seine Thora nicht lesen kann, wer im Gesetz nicht unterrichtet ist, ist Amhaarez, er gehört zur Masse. Und die Masse ist unfromm.

Nichts aber hat so sehr diese Tendenz der Frömmigkeit des Spätjudentums gefördert als dessen Eschatologie. Erst in dem Gedanken der jenseitigen Vergeltung bekommt der religiöse Individualismus seinen festen Halt und seine energische Zusammenfassung. Der hochgespannte und religiös so ungleich wertvollere Individualismus der Psalmen hat eben doch diesen Halt nicht besessen. An ihrer völligen Diesseitigkeit war diese Frömmigkeit zusammengebrochen. Der Psalmenglaube, der die Gerechtigkeit Gottes in dem einzelnen kleinen Leben, in den Grenzen des Diesseits hatte greifen wollen, war den harten Tatsachen des Lebens nicht gewachsen gewesen. Er hat sich zwar in manchen Äusserungen zu einer wunderbaren Höhe des frommen Selbstverzichts und der Gottinnigkeit erhoben. Aber jene Äusserungen bleiben vereinzelte. Und eine Reihe von Psalmen (37. 39. 49. 90), das Hiobbuch, einige Kapitel im Jesus Sirach, der Prediger Salomos, zeigen eine ganze Skala von Stimmungen, in welche jener mächtige und kräftige Glaube der Psalmen allmählich sich auflöst und verdämmert: Ein gewaltiges Ringen und Sich-Aufbäumen gegen die Härte und Undurchdringlichkeit göttlicher Fügungen, die

trübe, stille Resignation, das Seufzen unter der Last der Vergänglichkeit, die erwachende Skepsis, die ruhige und ironische Gelassenheit, die Empfehlung, den Augenblick zu geniessen und sich seiner zu erfreuen (Sir. 14 14 ff.):

„Lass Dir nicht einen guten Tag entgehen,
Und Deinen Anteil an rechtem Genuss gib nicht auf.
. . . . Gib und nimm und erquicke Dich selbst!
Denn in der Unterwelt kann man Wohlleben nicht verlangen.
. . . Wie die grünen Blätter am dichtbelaubten Baum —
Die einen welken, die andern wachsen, —
Ebenso ist's mit dem Geschlecht von Fleisch und Blut,
Das eine stirbt, das andre wird geboren."

Man muss sich sehr stark vergegenwärtigen, dass diese Lebensweisheit von jemand ausgesprochen ist, der seinerzeit offenbar ein Führer der israelitischen Frömmigkeit gewesen ist. In der vormakkabäischen Zeit hat sich die Psalmenfrömmigkeit und damit die dem Judentum spezifisch eignende Frömmigkeit überlebt, der Fluss droht zu versanden. Nachdem dann der gewaltige neue Anstoss von der Makkabäerzeit ausgegangen war, tritt uns der Individualismus in einem neuen Gewande entgegen, im Bündnis mit der Eschatologie.

In zwiefacher Hinsicht kommt der eschatologische Gedanke in Betracht. Schon oben ist darauf hingewiesen, wie der Gedanke des grossen Gerichtes Gottes in der Frömmigkeit des Judentums individuelle Bedeutung erlangte.[1]) In der Tat, je universaler das Gericht aufgefasst wurde als ein Gericht des guten Gottes über alle bösen Mächte, je mehr der Gedanke des Weltgerichts hinübergreift über den Gedanken des Triumphes Israels über seine Feinde, je fester jener Gedanke sich mit der Hoffnung auf Auferstehung der Toten verbindet, je stärker die Überzeugung wird, dass beim Gericht eine strenge Scheidung zwischen den Gottlosen und den Frommen Israels vorgenommen werden solle, eine desto grössere Bedeutung muss der Gerichtsgedanke für das Gewissen und die Lebenshaltung der einzelnen Frommen gewonnen haben. Und umgekehrt ist es gerade der religiöse Individualismus, der an der Erweiterung der Zukunftsideen Israels mitgearbeitet hat. Wenn bei Daniel und noch im ersten Henoch (s. o.) die Idee der Auferstehung der Toten in der Art auftritt, dass nur diejenigen von den Toten auferstehen,

1) Vgl. für die Einzelheiten der Entwicklungsgeschichte des Auferstehungsgedankens den entsprechenden Abschnitt, oben S. 309—316.

die eine besondere Belohnung und Bestrafung zu erwarten haben, so kommt deutlich zum Ausdruck, wie stark der Individualismus und die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit in bezug auf das einzelne Leben hier mitgesprochen haben.

Bemerkenswert ist aber weiter, dass der Gedanke einer jenseitigen Vergeltung auch noch in einer andern Form auftaucht. Neben den Gedanken des allgemeinen Gerichts tritt nämlich die Idee der Vergeltung für den einzelnen gleich nach dem Tode. Man beginnt, den Zustand der Toten im Hades zu differenzieren und zunächst verschiedene Orte im Hades für die Frommen und Gottlosen anzunehmen. Die Differenzierung schreitet hier teilweise schon so weit fort, dass man sich die Frommen nach ihrem Tode gar nicht mehr im Hades dachte, sondern an einem himmlischen Ort, im Paradies, unter Gottes Thron und in Gottes Nähe. In dem hellenistisch bestimmten Judentum wird dann überhaupt nur diese Form der Hoffnung auf eine jenseitige Vergeltung ausgebildet, während man die der Auferstehung der Toten ablehnte.

Nachweisbar ist der Gedanke von einer Vergeltung unmittelbar nach dem Tode für uns zuerst in der Grundschrift des I. Henoch. c. 22 erscheint die alte Vorstellung vom Hades überwunden. Die äussere Vorstellung von diesem als dem hier im Westen gedachten Unterweltsort ist zwar noch festgehalten. Aber es werden im Hades drei (oder vier?) Orte unterschieden. Die Gottlosen wohnen an rauhen und dunklen Orten, die Gerechten aber an einem freundlichen Ort bei der hellen Wasserquelle, dem wunderbaren Wasser des Lebens, das irdische Menschen vergeblich suchen. Mit besondrer Lebendigkeit behandeln die „Paränesen" den Gedanken dieser Vergeltung nach dem Tode. Ja er scheint bei ihnen der allein oder doch wenigstens ganz vorwiegend herrschende zu sein. Allerlei Gutes, Freude und Ehre ist für die Geister (man beachte diesen immer wiederholten Ausdruck) der Gerechten bereitet, ihre Geister sollen sich freuen, vielerlei Gutes wird ihnen zum Lohn für ihre Mühen gegeben werden, ihr Los soll besser sein als das der Lebenden, ihr Gedächtnis vor dem Angesicht Gottes nicht vergehen, sie sollen leuchten wie die Lichter des Himmels 103 1-4. 104 1-5; vgl. 108 8-13. Dagegen sollen die Seelen der Sünder in die Unterwelt fahren. Dahin „wo das grosse Gericht stattfindet, in Finsternis, Ketten und lodernden Flammen" wird ihr Geist kommen für alle Geschlechter bis in Ewigkeit 103 5-8; vgl. 108 6 f. 14 f. Ebenso bestimmt vertreten die Jubiläen diese Hoffnung 23 30 f.: „Ihre (der Frommen) Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viele Freude haben". Für die Gottlosen ist auf der andern Seite die Unterwelt und die Finsternis der Tiefe zugleich die Stätte des Gerichts 7 29. 22 22. 24 31 f. Ob die Psalmen Salomos an einigen Stellen die Idee von einer Vergeltung unmittelbar nach dem Tode aussprechen, wird nicht ganz klar (s. o. S. 311).

Dabei wird die Vorstellung vom Hadeszustand mehr und

mehr durchbrochen. I. Hen. 108 11 heisst es: „Aber nun werde ich die Geister der Guten, die zum Geschlecht des Lichtes gehören, rufen und werde verklären die in Finsternis Geborenen . . . . Ich werde in ein helles Licht die hinausführen, die meinen heiligen Namen liebten, und ich werde jeden einzelnen auf den Thron seiner Ehre setzen". In den Bilderreden schaut Henoch (39 4 ff.) die Wohnungen der Gerechten und Heiligen offenbar an einem himmlischen Ort bei den Engeln und den Auserwählten, unter den Fittichen des Herrn der Geister. 61 12 wohnen die Auserwählten schon vor dem grossen Ende im Garten des Lebens (ähnlich ist die Vorstellung in den späteren Stücken 60 8. 70 3-4); vgl. noch II. Hen. 9. 10. IV. Baruch 10. Luk. 16 23 f. 23 43 (An diesen Stellen scheint doch noch mehr die alte Hadesvorstellung etwa im Sinne von I. Hen. 22 festgehalten zu sein). II. Kor. 5 1 ff. Phil. 1 23. Apok. Joh. 6 9. 8 3. 4 (Die Gerechten unter dem Throne Gottes).

Diese Vorstellung von einer jenseitigen Vergeltung unmittelbar nach dem Tode beherrscht ausschliesslich die jüdisch-hellenistische Literatur. Die Sapientia behandelt in ihrem ersten Teil wesentlich diese Hoffnung. „Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren. Nach dem Wahn der Unverständigen (nur) scheinen sie tot zu sein . . . aber sie sind in Frieden" 3 1-3. 4 13 f. Die Gerechten werden unter die Söhne Gottes gerechnet. 5 5. Aufstieben sollen sie wie helleuchtende Funken 3 7. „Die Gerechten leben in Ewigkeit, und in dem Herrn ist ihr Lohn" 5 15. Die Gottlosen sollen „zu einem verachteten Leichnam werden und zu einem Gespött unter den Toten ewiglich, weil er sie verstummend kopfüber stürzen und sie aus ihren Fundamenten herausschleudern wird" 4 19. vgl. 3 10. 17 f. 5 9 ff. Wir sehen hier eine vollständige Aufhebung der Hadesvorstellungen, die Gerechten sind nach ihrem Tode im Himmel, die Gottlosen vergehen ganz und gar. Wenn die Sapientia daneben den Gedanken eines grossen entscheidenden Gerichtes am Ende zu kennen scheint (s. o. S. 313), so verbindet sich dieser für sie doch nicht mit dem Gedanken der Auferstehung. Nach dem vierten Makkabäerbuch sollen die Frommen und Märtyrer unmittelbar ins ewige Leben eingehen 18 3. Abraham, Isaak und Jakob nehmen sie auf. Die Väter werden ihnen Lob spenden 13 17. Mit den Patriarchen sollen sie Gott leben 16 25. Sie werden dem Chore der Väter zugesellt, nachdem sie reine und unsterbliche Seelen empfangen haben 18 23. Sie wandeln den Lichtweg der Frömmigkeit 17 5, den Weg zur Unsterblichkeit 14 5; vgl. 9 8. 11 7. 17 12. Auf der andern Seite gehen die Gottlosen nach dem Tode einer ewigen Bestrafung entgegen 9 9. 32. 10 11. 15. 11 3. 12 12. 18 5 vgl. Sib. Fragm. III 43 f. Lobgesang der drei Männer Da. LXX 3 86 (πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων). Wie schon erwähnt, ist im Ps. Phokylides die Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele, wenn der Text frei von Interpolationen ist, direkt neben dem Gedanken der Auferstehung des Leibes ausgesprochen V. 103—108. In der Sammlung gefälschter Verse handeln zwei Stücke, welche bei Ps.-Justin de monarchia (c. 3) dem Philemon und Euripides (letzteres Fragment teilweise echt), bei Clemens Strom. V 14 121 beide dem Diphilus zugeschrieben werden, von der sicher zu erwartenden jenseitigen

Vergeltung. Dabei sind hier (vgl. das erste Fragment) die echt griechischen Hadesvorstellungen gewahrt. Eine speziell hellenische eschatologische Anschauung vertritt endlich Philo (s. u. Kap. XXII). Die Seelen der Menschen sind überweltlicher Herkunft. Der ganze Raum zwischen Himmel und Erde ist mit reineren oder weniger reinen Seelen (Engeln, Dämonen) angefüllt. Die geringwertigeren und weniger reinen unter ihnen sinken in die niederen Regionen und auf die Erde hinunter und geraten hier in den nichtigen, sie beschwerenden und hemmenden irdischen Leib, das Grab der Seele. Die ein reines Leben geführt haben, finden nach dem Tode vom Leibe befreit den Weg zu den himmlischen Regionen zurück. So gibt es einen ewigen Kreislauf und Reigen der Geister, die einen steigen aufwärts, die andern sinken abwärts. Hier ist die von Plato ausgehende hellenische Eschatologie vollständig und in allem einzelnen angeeignet. Zur Lehre von der Präexistenz der Seelen vgl. II. Hen. 23 4 f. (I. Hen. 43 4 die merkwürdige Vorstellung von den (präexistenten?) „Namen" der Heiligen). Sap. 8 19 f.; die Essener bei Josephus B. II 154; zur späteren rabbinischen Lehre von der Präexistenz s. Weber 225 ff.

Als hellenistisch bezeichnet man endlich auch die Eschatologie der essenischen Sekte. Es ist aber möglich, dass Josephus sie in seiner Darstellung (B. II 154 ff.) erst hellenisiert hat, wie er ja auch die pharisäische Lehre von der Auferstehung den Gebildeten seiner Zeit als Lehre von der Wiedergeburt verständlich zu machen sucht. Jedenfalls kannten die Essener die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten nicht, hielten die Seelen für präexistent und nahmen an, dass nach dem Tode die Seelen der Gerechten zu himmlischen Orten emporsteigen, die Ungerechten an dunklen Orten gestraft würden. Spezifisch hellenisch braucht das alles freilich nicht zu sein (s. u.). Wenn Tacitus Hist. V 1 5 von dem jüdischen Glauben berichtet: animos proelio aut suppliciis peremptorum aeternos putant. Hinc . . . moriendi contemptus, so trifft dieser Bericht am besten auf die Anschauung der Essener zu; vgl. die ähnliche Gedankenverbindung Josephus B. II 152 f.

Die eigentlich genuine Lehre des palästinensischen Judentums bleibt auf der andern Seite die Auferstehungshoffnung. Sie wird mit der Anschauung von einer unmittelbaren Vergeltung nach dem Tode in einer bemerkenswerten Weise kombiniert: in der Lehre vom Zwischenzustand. Eine Vergeltung findet nach dieser Lehre schon unmittelbar nach dem Tode statt, aber diese Vergeltung ist nur eine vorläufige, die Freude der Frommen ist noch nicht vollendet; die Strafe der Gottlosen ist zwar vorhanden, aber in ihrer furchtbarsten Gestalt kommt sie erst am Ende der Tage.

Die erste Strafe betrifft den Geist oder die Seele, am Ende aber wird sie Seele und Leib treffen. Partiell liegt diese Idee bereits in der Lehre von der Bestrafung der gefallenen Engel im I. Henoch, in den Jubiläen und II. Henoch vor. Die gefallenen Engel haben teilweise ihre Strafe schon bekommen, aber die eigentliche Höllen- und Feuerqual wird ihnen erst am Ende zu teil (s. die betreffenden Stellen oben S. 288 f.). Schon der Verfasser

der Grundschrift des Henochbuches hat diese Kombination auch in Bezug auf das Schicksal des Menschen vollzogen (vgl. c. 22 mit c. 25—27; auch die Septuagintaglossen zu Sir. 12 6. 16 22). Dieselbe Kombination haben wir in den Bilderreden Henochs. Die Gerechten befinden sich nach ihrem Tode schon im Paradies, unter den Fittichen des Herrn der Geister 40 5 ff. 61 12. 70 4 u. ö. Aber am Ende der Tage nach der grossen Auferstehung der Toten erscheint die Gemeinde der Gerechten und Auserwählten auf Erden 38 1. 53 6 u. ö. vgl. mit 39 6 ff. (Genaueres über die nicht ganz einheitlichen Anschauungen der Bilderreden Volz 138). Bei dieser Gesamtauffassung kann dann doch der Zwischenzustand auch wieder mehr nach Analogie der alten Hadesvorstellungen als ein ganz vorläufiger, traum- und schlafartiger aufgefasst werden. Derartige Vorstellungen sind vor allem im IV. Esra vertreten. Nach IV. Es. 7 78-101 sollen die Gerechten sieben Tage nach ihrem Tode ihr ganzes zukünftiges Geschick in Freude und Herrlichkeit vorausschauen, dann aber sollen sie in ihre Kammern (promptuaria, Behälter) versammelt werden. Dort geniessen sie, von Engeln bewahrt, die tiefste Ruhe 7 95. Doch heisst es auch wieder, dass sie sich freuen und furchtlos frohlocken 7 96. 98. Die Gottlosen werden nicht in die Ruhekammern gesammelt, sie müssen qualvoll unter Seufzen und Trauern umherirren 7 80. 93. Am Ende erstatten die Kammern die Seelen, die ihnen anvertraut sind, zurück 7 32. (5 37). Ähnliche Vorstellungen zeigt das II. Baruchbuch 30 2. 50 2. Der Zustand der verstorbenen Gerechten wird hier als ein Schlafen bezeichnet 11 4. 21 24 (3 2. 10 6); vgl. βίος Ἀδάμ 37. 40—42. Vita 47 f. Paulus schwankt zwischen der alten Hadesauffassung — beachte den bei ihm so häufigen terminus κοιμᾶσθαι — I. Th. 4 13-15. I. Kor. 15 18. 51 und einer lebendigeren Auffassung II. Ko. 5 1. Phil. 1 23. Sein Zeitgenosse Jochanan ben Zakkai (Berachoth 28 b) erwartete nach der Überlieferung wenigstens, dass die Seelen der Abgeschiedenen sofort entweder den Weg zum Garten Eden oder zum Gehinnom gehen würden (vgl. die Lehre der Pharisäer Jos. A. XVIII 14 f.). Der Verfasser des II. Henochbuches, der zwar den Gedanken der allgemeinen Auferstehung nicht kennt, aber doch ein grosses allgemeines Gericht annimmt, scheint ebenfalls einen gewissen Zwischenzustand anzunehmen 7 1. 40 12. Henoch selbst hofft freilich, sofort in den obersten Himmel, das oberste Jerusalem zu kommen. 55 2.

Mit der Vorstellung von einem Gericht, das über die Seelen der Menschen nach ihrem Tode ergeht, hängen nun noch weitere, allerdings vereinzelte Vorstellungen von dem Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tode zusammen. Auch das Scheiden der Gerechten aus dem Leben ist im Gegensatz zu dem der Gottlosen ein gutes und friedvolles. Engel geleiten und schützen die gute Seele auf ihrem Wege. Ihre guten Werke ziehen ihr gleichsam als schützende Geister voran.

I. Hen. 102 10: „Habt ihr wohl gesehen, wie das Ende der Gerechten Friede war?“ Test. Benj. 4. Sap. 2 17. (Ähnliche Sätze, aber doch von ganz anderer Voraussetzung aus, bei Sir. 1 13. 11 25 f. 18 24). Genaueres bringt

hier Test. Asser 6: „Das Ende der Menschen erweist ihre Gerechtigkeit, indem sie die Engel des Herrn und des Satan kennen lernen. Wenn nämlich die Seele in Erregung weggeht, so wird sie von dem bösen Geist gequält . . .; wenn sie aber ruhig in Freude den Engel des Friedens erkannt hat, so wird er sie im Leben trösten"; vgl. Lk. 16 22. Die Vorstellung von geleitenden Engeln scheint auch R. Jochanan ben Zakkai in dem weiter unten zu citierenden Ausspruch Berach. 28 b vorauszusetzen. Ketuboth 104 a (Wünsche II 1, 66) wird ein Ausspruch eines R. Eleazars überliefert, nach welchem dem Gerechten bei seinem Scheiden drei Scharen Dienstengel, dem Gottlosen drei Scharen Würgengel entgegen ziehen; vgl. Test. Job c. 47. 52. ed. James T. St. V 1. 1897. 134 ff. und vor allem Ap. Pauli c. 11—18. Tischendorf, apoc. apocr. 40—48 (beides Schriften, in denen jedenfalls altes jüdisches Gut verarbeitet ist); die Zosismus-Legende c. 13—14 ed. James T. St. II 3. 1893. 104 f., die Apokalypse Sophonia ed. Steindorff. S. 150. Hierher gehört dann auch der aus einer Assumptio Mosis stammende Bericht von dem Streit der Engel über Mosis Leichnam Juda 9. Demgemäss findet sich gerade in den Ausführungen und Homilien der Kirchenväter zu Juda 9 interessantes Material über diese entschieden dem Volksglauben angehörigen Vorstellungen (eine Zusammenstellung bei James, the Testament of Abraham T. St. II 2. 1892. 16—20). Von grossem religionsgeschichtlichen Interesse ist in diesem Zusammenhang Test. Abraham Rec. A c. 16 f. Hier begegnet Thanatos dem Abraham und teilt ihm mit, dass er den Gerechten in einer schönen Gestalt und in Frieden, den Sündern aber mit wildem Antlitz und Zorn begegne, und dass die gerechten Taten Abrahams zu einem Kranz auf seinem (des Todes) Haupt geworden seien (vgl. Sap. 4 2). Ebenfalls von religionsgeschichtlichem Interesse ist die Anschauung, dass die guten Werke dem Gläubigen nach seinem Tode folgen und ihn sicher geleiten. IV. Esra 7 35 „et opus subsequatur". (Die Annahme eines Hebraismus — Wellhausen und Gunkel bei Kautzsch II 371 — ist überflüssig). Apok. Joh. 14 13 „ihre Werke folgen ihnen nach". Sota 3 b. Wünsche II 1. 241: „Wer ein gutes Werk in dieser Welt ausübt, dem schreitet es in jener Welt voran". Ep. Barnab. 4 12. Hier scheinen überall Spuren des Einflusses eranischer Eschatologie vorzuliegen; vgl. Böklen 40—48. [1])

1) Erwähnt mag ferner werden, dass hier und da Spuren einer Anschauung sich finden, derzufolge die Seele noch drei Tage nach dem Tode in der Nähe des Leibes bleibt und dann erst ihre Reise zum Himmel antritt. Damit scheint dann weiter die Sitte der Bestattung nach drei Tagen in Zusammenhang gebracht zu sein. Es liegen allerdings nur späte und nicht einwandfreie Zeugnisse für diese Anschauung vor: Apok. Sophonia bei Steindorff 150. Test. Hiob c. 53. Test. Abraham Rec. A. c. 20; vgl. Böklen 28 f. Besonders wichtig ist hier die Stelle βίος Ἀδάμ 43: „Über sechs Tage hinaus sollt ihr nicht trauern, sondern am siebenten Tag ruhe und freue dich seiner, denn an ihm freuen sich Gott und wir Engel mit der gerechten von der Erde abgeschiedenen Seele". — Hier sind an die Stelle der drei Tage allerdings sieben Tage getreten. Aber deutlich liegt hier die Vorstellung zu Grunde, dass die Seele erst sieben Tage nach dem Tode in

Eine genauere Vorstellung von der Himmels- resp. Höllenreise der Seele, von einzelnen Himmelsstationen, hindernden Dämonen etc., wie diese uns in späteren jüdischen und christlichen, namentlich gnostischen, Kreisen begegnet, kann man aus der vorhandenen jüdischen Literatur nicht belegen. Daraus wird man kaum schliessen dürfen, dass sie überhaupt nicht vorhanden waren. Wir begegnen diesen Vorstellungen auf einem andern Gebiet, nämlich in den mannigfachen Darstellungen von Himmelsreisen berühmter Glaubenshelden (vgl. I. Hen. 70—71, II. Henoch, Testament Levi 2—5, IV. Baruch, Visio Jesaiae, die Sophoniasapokalypse, Vita Adae 25 ff., Apokalypse Abrahams). Hier zeigt sich, dass weit ausgesponnene phantastische Lehren über die Himmelswelten im Judentum zu Hause waren. Und es ist mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass man sich, nach Analogie der Himmelfahrten jener Glaubenshelden, auch die Reise der Seele der Frommen ins Paradies und vor den Thron Gottes ausmalte. Ja es wird sich nachweisen lassen, dass in gewissen Kreisen des Judentums eine ekstatische Mystik gepflegt wurde, deren Hauptinhalt die Vorwegnahme dieser Auffahrt der Seele zu Gott schon im diesseitigen Leben war (s. u. Kapitel XVIII u. XIX Anhang).

Seltsam verschlungenen Vorstellungsformen begegnen wir auf dem ganzen Gebiet. Aber ob sich die einen mehr der Auferstehungshoffnung, die andern der Idee des Gerichtes nach dem Tode zuwandten: das eigentliche Frömmigkeitsinteresse war beide Male dasselbe. In dem Gedanken an eine jenseitige Vergeltung konzentrierte sich der Individualismus der spätjüdischen Frömmigkeit. Man kämpfte mit Leidenschaft für diesen neuen Glauben. Man jubelte ihm als einer neuen grossen Offenbarung, welche die Frommen in dieser letzten Zeit erhalten, entgegen. Man sah in ihm die Lösung der schweren Rätsel des Daseins. Diese Stimmung spricht z. B. ganz besonders lebendig aus den Paränesen

---

Gottes Nähe gelangt, deutlich ist auch die Verbindung mit der Dauer der Leichenklage ausgesprochen. Die ungenaue Parallele Vita Adae 51 beweist überdies, dass diese Stelle der Grundschrift von Βίος und Vita angehört. — Irgendwie muss hiermit übrigens auch die Phantasie IV. Es. 7 78-101 (s. o.) zusammenhängen (vgl. noch Schabbath 152 a: ein siebentägiges Schweben der Seele um den Leichnam). Eine Untersuchung des Gedankenkomplexes wäre sehr wichtig, weil von hier vielleicht der Ursprung des Glaubens an die Auferstehung des Herrn am dritten Tage oder nach drei Tagen deutlich wird (Böklen 29); vgl. noch III. Bar. 9 10-13. Apok. Joh. 11 9. 11 ($3^1/_2$ Tage).

des Henochbuches: „Ich schwöre euch nun ihr Gerechten, bei der Herrlichkeit dessen, der gross und ruhmreich und stark an Herrschaft, und bei seiner Grösse schwöre ich euch: Ich weiss dieses Geheimnis, ich habe es auf den himmlischen Tafeln gelesen und habe das Buch der Heiligen gesehen. Ich habe darin geschrieben und über sie aufgezeichnet gefunden, dass allerlei Gutes, Freude und Ehre für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen bereitet und aufgeschrieben ist" (103 1—8; vgl. 94 1—2. 96 3. 97 1. 102 4, besonders 104 1 ff. und das Voraufgehende). Und eine von den Paränesen des Henoch soweit abstehende Schrift wie die Sapientia führt in ihrem ersten Teil denselben Kampf. Was sie ausführlich als Weltanschauung der Gottlosen darstellt 1 16—2 20, das ist vor allem die Leugnung des Gerichtes und der individuellen Vergeltung. Und dann folgt die Widerlegung 2 21: „Solche Betrachtungen stellten sie an in ihrem Irrwahn. Denn es verblendete sie ihre Bosheit. Und nicht erkannten sie Gottes Geheimnisse, noch hofften sie einen Lohn des heiligen Wandels . . . Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Bilde seines eigenen Wesens gemacht". Ebenso polemisiert in diesem Punkt das zweite Makkabäerbuch gegen das erste [1]). Die Hoffnung auf jenseitige Vergeltung wird der Lieblingsgedanke der damaligen Frömmigkeit, und daher wird er Dogma, und daher muss er nachträglich, koste es was es wolle, aus der Schrift bewiesen werden.

Dieser Gedanke beginnt nun seine religiöse und ethische Wucht zu entfalten. Allerdings gelangt er nicht zu einer ganz reinen und kräftigen Entfaltung. Wie überall ist auch hier das Judentum seinem Wesen nach widerspruchsvoll und verworren. Wenn der Jude an das zukünftige Gericht Gottes dachte, so stand ihm doch in allererster Linie der Triumph und die Herrschaft seines Volkes und die Bestrafung und Vernichtung der Heiden, in zweiter Linie dann der Triumph der Partei der Frommen, in die er sich natürlich einrechnet, über die der Gottlosen vor Augen. Für viele hat gewiss der Gerichtsgedanke nur die Bedeutung einer Steigerung ihres Nationalitätsdünkels und ihres Parteifanatismus im Gefolge gehabt. Auf die breite Durchschnittsmasse wird das herbe Urteil des Paulus über

1) Noch aus der Paraphrase zu Jes. 24 16 im Targum (Dalman 170) „das Geheimnis einer Belohnung für die Gerechten erschien mir, das Geheimnis einer Bestrafung für die Gottlosen wurde mir offenbar", spricht die Meinung, dass man es hier mit einer verhältnismässig neuen Weisheit zu tun hatte.

deren selbstvermessene Sicherheit zutreffend sein. Aber mitten in diesen divergierenden Stimmungen wird nun doch auch schon im Judentum etwas Neues lebendig: die zitternde und zagende Angst, mit welcher der einzelne sich nackt und allein, ohne sich hinter dem Volk und der Partei zu verstecken, vor den Gedanken des ewigen Gerichtes stellt, das hochgespannte Verantwortungsgefühl für die eigne gesamte Lebenshaltung, das sich unter der Wucht des Gedankens einer grossen einmaligen Rechenschaftsablage entwickelt. Ich greife nur einige Zeugnisse heraus. Besonders kräftig wird diese Stimmung im II. Henoch angeschlagen: „Wie es ängstlich und gefährlich ist, zu stehen vor dem Angesicht eines irdischen Königs, um wie viel mehr ist es furchtbar und gefährlich, zu stehen vor dem Angesicht des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und die Toten" 39 8. Nach Berachoth 28 b soll Jochanan ben Zakkai auf dem Totenbett geäussert haben: „Wenn sie mich vor einen König brächten, dessen Zorn, wenn er zürnt, kein ewiger Zorn ist . . . trotzdem würde ich weinen, und jetzt da sie mich bringen vor den König der Könige . . ., dessen Zorn, wenn er zürnt, ein ewiger Zorn ist . . . und vor mir zwei Wege sind, der eine zum Garten Eden, der andre zum Gehinnom, und ich nicht weiss, auf welchem sie mich führen, sollte ich nicht weinen!". [1]) Und von dessen Schüler Eleazar ben Asarja wird der Ausspruch überliefert: „Wehe uns ob des Gerichtstages, wehe uns ob des Tages der Rechenschaft! Wenn schon vor Joseph, der nur Fleisch und Blut war, seine Brüder nicht standhielten, als er sie zur Rechenschaft zog, wie werden dereinst die Menschen vor dem Heiligen . . . bestehen, der Richter und Ankläger zugleich ist und auf dem Thron des Rechtes sitzend einen jeden richtet" Bereschith Rabba c. 93 Ende. Bacher I² 220 f.. Ganz besonders spricht aus dem IV. Esra eine zitternde Angst, das tiefste Gefühl von der eignen Unzulänglichkeit und dem Versagen der Kräfte. Ja wir sehen hier deutlich, wie diese Stimmung ohne ein starkes Gegengewicht alle frische Energie und Freudigkeit des Glaubens lähmen kann. Jedenfalls dürfen wir dies sagen, dass Jesus, wenn er seine Hörer von aller Menschenfurcht auf die Furcht vor dem hinwies, der Leib und Seele

1) Vgl. noch das ebenfalls auf den Namen Jochanan ben Zakkais überlieferte Gleichnis, das im Hinblick auf das entscheidende Gericht zur Wachsamkeit ermahnt und stark an das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen erinnert, Schabbath 152. Wünsche I 178.

in die Hölle verdammen kann, in deren Seele eine Saite anschlug, die bereits gespannt war und nun tönen konnte.

Konzentriert sich der Individualismus des Spätjudentums im jenseitigen Vergeltungsgedanken, so zeigen sich seine Spuren auch sonst mannigfach. Vor allem weise ich noch auf die starke Ausbildung und Verfeinerung der religiösen Psychologie hin. Man beginnt, über die Art und das gegenseitige Verhältnis der frommen Stimmungen zu reflektieren. Der Gemütszustand der Frommen wird ein Gegenstand psychologischer Beobachtung. Besonders tritt uns dieser Tatbestand natürlich in der hellenistischen Literatur entgegen. Philo besitzt bereits eine umgemein komplizierte religiöse Psychologie, die an Feinheit und eindringendem Verständnis, wenn auch nicht an Energie und Kraft, selbst der Psychologie eines Paulus überlegen ist. Die ganze Heilsgeschichte des Alten Testaments verwandelt sich in eine Darstellung des Verhältnisses der menschlichen Seele zu ihrem Gott. Er reflektiert über die Grundformen des frommen Lebens, Busse, Hoffnung, Glauben, Askese, mystische Ekstase; ihm werden die Erzväter Typen für die verschiedene Art, wie der Mensch zu seinem Gott kommt. Unübertreffliche Ausführungen gibt er über Wesen und Art des Glaubens, über seine Bedeutung für die Frömmigkeit, über die Mischung von Furcht und Vertrauen in ihm, über seine Konsequenzen, Freude und Freimut (παρρησία). Sicher hat Philo hier nicht allein gestanden. Ansätze zu einer religiösen Psychologie finden sich auch im Ps.-Aristeas, im IV. Makkabäerbuch, in der Sapientia, vor allem in den merkwürdigen Zusätzen, welche in einer Gruppe von Handschriften in die griechische Übersetzung des Sirachbuches eingedrungen sind. Die Begriffe Furcht und Liebe, Glaube, Erleuchtung, Erkenntnis und Schauen Gottes kehren hier ständig wieder und deutlich merkt man den Versuch, sie zueinander in Beziehung zu setzen. (Vgl. Kautzsch I 245 f. In der Übersetzung Ryssels bei Kautzsch sind diese Zusätze sämtlich ausgeschieden und unten in den Anmerkungen vermerkt; vgl. namentlich die Glossen zu 1 10. 12. 15. 18. 2 9. 18. 6 22. 11 15 f. 19 18 f. 25 11. u. ö.).

Aber auch ins palästinensische Judentum hinein reicht die hier konstatierte Weiterbildung, die reflektierende Verfeinerung der Frömmigkeit. In weiteren Kreisen auch des palästinensischen Judentums ist man schon vor Paulus auf den Begriff „Glauben“ und dessen hervorragende Bedeutung für die Frömmigkeit aufmerksam geworden (s. o. S. 225 ff.). Das Verhältnis von Glauben und Werk hat man in jüdischen Kreisen auch vor Paulus bereits erwogen, wenn auch nicht mit dessen exklusiver Tendenz. — War auch die Sache vorher vorhanden, so taucht doch erst in unserer Literatur der „Begriff“ der Busse auf. Weithin stellt man das einzelne Leben unter den Gedanken einer Erziehung durch Gott. Seit der Spruchliteratur bahnt sich endlich auch eine individuelle Ethik an, die ausserordentlich viel feiner nuanciert ist und sehr viel stärker in alle einzelnen Verhältnisse des menschlichen Lebens eindringt, als dies bei der Ethik der Propheten und Psalmen der Fall ist. Ein zusammenfassender Begriff wie der des Gewissens (συνείδησις) ist ebenfalls ein völliges novum. Er findet sich in der LXX Literatur nur Eccles. 10 20. Sir. 42 18. — Paulus

ist der Begriff ganz geläufig. Er kommt bei ihm 14 mal, in den Pastoralbriefen 6 mal, Hebräer 5 mal, I. Petr. dreimal, Apg. zweimal vor. Besonders sind hier die Testamente zu vergleichen. Gad 5: „Der Gerechte und Demütige scheut sich unrecht zu tun, nicht weil er von einem andern verurteilt wird, sondern von dem eignen Herzen, weil Gott seinen Entschluss anschaut". Asser 1: „Zwei Wege des Guten und Bösen gibt es. Hierauf beruhen die zwei Ratschlüsse in unsrer Brust, die sie unterscheiden". Juda 20: „Der Geist der Wahrheit bezeugt alles und verklagt alles, und der Sünder ist aus dem eignen Herzen heraus entbrannt und kann das Angesicht nicht zum Richter erheben". Vgl. noch Jos. Ap. II 218 ἕκαστος αὐτῷ τὸ συνειδὸς ἔχων μαρτυροῦν.

Es ist noch einmal zum Schluss zu betonen, dass der Individualismus innerhalb des Spätjudentums seine starken Grenzen hat. Die jüdische Frömmigkeit bleibt zu einem guten Teil Volksfrömmigkeit. Auf der andern Seite erzeugte auch die neue kirchliche Frömmigkeit der Synagoge keine energische individuelle Stimmung. Der „kirchliche" Druck lastete zu sehr auf den Gemütern, unter der absoluten Herrschaft der Tradition kann die Religion des „Einzelnen" nicht gedeihen. Heroische religiöse Persönlichkeiten fehlen dem nachmakkabäischen Zeitalter ganz und gar. Und doch kann man auf der andren Seite den hier vorliegenden Fortschritt wieder nicht verkennen. Bei aller Gebundenheit und Energielosigkeit war doch im Zeitalter des Neuen Testaments der religiöse Individualismus latent in breiteren Schichten der Masse vorhanden, als wahrscheinlich je vorher. Ja, durch seine Verbindung mit dem eschatologischen Gedanken hat er überhaupt erst Lebensfähigkeit und Wirkungskräftigkeit auf die Frömmigkeit der breiteren Masse bekommen. Die religiöse Entwicklung des Spätjudentums hat doch dem „hochgespannten Individualismus" des Evangeliums die Wege geebnet. Aber freilich, der Prophet und Meister musste erst kommen, der mit seiner persönlichen Zaubermacht die ruhenden Kräfte zur Wirkung und energischen Entwicklung bringen sollte.

Fünfter Abschnitt.

Der Monotheismus und die den Monotheismus beschränkenden Unterströmungen.

Kapitel XV. Der Monotheismus.

Das grosse Erbe der Vergangenheit, das der spätjüdischen Religion zugefallen war, ist der Monotheismus. Wenn wir die Frage stellen, ob das Judentum dieses Erbe gewahrt hat, so wird darauf zunächst mit einem runden Ja geantwortet werden müssen. Es hat das von den Vätern überkommene Gut nicht nur gewahrt, sondern auch vermehrt. Ist bereits im exilischen und nachexilischen Zeitalter der monotheistische Glaube der Propheten Gemeingut der Masse geworden, so hat er in den letzten Jahrhunderten vor der Zerstörung des Volkstums erst recht das ganze Dasein dieses Volkstums durchdrungen. In dieser Hinsicht wurde ein festes Fundament geschaffen, auf dem die Religion des Evangeliums weiter bauen konnte.

Man darf wohl sagen, dass in einer gewissen Hinsicht schon die äussere Lage des Volkes in diesem Zeitalter das entschiedene Bekenntnis zum Monotheismus erleichterte. Für die kleine Tempelgemeinde zur Zeit Esras war der monotheistische Glaube eine starke Paradoxie gewesen. Dass der eine allmächtige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erden, sein ganzes Wirken und Sein auf eine in einem verborgenen Winkel der Welt ein stilles Dasein fristende Gemeinde beschränkt und konzentriert haben sollte, dass das Weltregiment Gottes nichts anderes als dieses kümmerliche Resultat einer ohnmächtigen kleinen Schaar von Frommen aufzuweisen haben sollte, war ein starker Anstoss für das gläubige Vertrauen der Frommen, das nicht ohne Mühe überwunden wurde. Jetzt aber in unserer Zeit stand das Judentum doch anders da. Die Makkabäerzeit hatte trotz aller Enttäuschungen und Entzweiungen dem Volke wieder mehr Eisen

ins Blut gegossen. Die Erinnerung an die herrliche Erhebung des jüdischen Volkes wirkte trotz des darauf folgenden Zusammenbruchs weiter. Und war auch das Judentum äusserlich geknechtet, es war und blieb doch eine nicht unverächtliche Macht. Es zählte seine Bekenner im fernen Osten wie im Westen der bewohnten Welt. Es spielte eine mehr oder minder einflussreiche Rolle in den Zentren römisch-hellenischer Kultur. Es erstreckte seinen Einfluss an den Hof von Königen und Kaisern. Sein Name war, wenn auch viel verlästert und verhöhnt, bekannt in der ganzen weiten Welt. Seine Religion entfaltete für Tausende und Tausende von Nichtjuden eine immer stärkere Anziehungskraft. Seine Weisen sagten ihm, dass das Beste und Herrlichste, was die Heiden erdacht und gelehrt, nur ein schwacher Widerschein der Weisheit des jüdischen Gesetzgebers sei.

Und was das Judentum in dieser weiten Welt zusammenhielt, das war im innersten der Glaube an einen Gott. Mit Freude und Stolz fühlte es sich als den Träger des Monotheismus, als den Führer der Völker zu dem monotheistischen Glauben an einen Gott. Dieses Bewusstsein tönt daher besonders stark und vernehmlich aus den Schriften des Diasporajudentums. Die Sibylle schildert das jüdische Volk als Propheten des Monotheismus: „Sie selbst werden Propheten sein, vom Unsterblichen dazu erhöht, und werden allen Sterblichen grosse Freude bringen. Denn ihnen allen hat der grosse Gott verständigen Sinn und Glauben und die beste Vernunft ins Herz gegeben, die da nicht in leerer Täuschung Menschenwerke . . . . verehren“ III 582 ff. Die Hellenen aber werden ermahnt: „Fliehet den ungerechten Götzendienst, dem Lebenden dienet“ III 762 f. Eine besonders kräftige Sprache führt das Prooemium der Sibylle: „Nicht zittert ihr vor Gott, nicht fürchtet ihr einen Aufseher, den Höchsten, den Erkenner, den Allwissenden, den Zeugen aller Dinge, den alleinseienden Schöpfer . . . . Ein Gott ist, er herrscht allein, übergross, ungeworden, allmächtig, unsichtbar“ (Fragm. I 3—8). Ps.-Aristeas sagt von dem Gesetzgeber: „Zu allererst zeigte er, dass ein Gott ist und seine Kraft sich in allem offenbart, da sein Walten die ganze Welt erfüllt, und dass ihm nichts verborgen bleibt, was auf Erden von Menschen im Geheimen geschieht“ (§ 132). „Hiermit also machte er den Anfang und zeigte, dass alle übrigen Menschen ausser uns an viele Götter glauben“ (§ 134). Auf der andern Seite betonte man gern, wie sich das Judentum mit seiner Lehre von einem Gott in Übereinstimmung mit den führenden Geistern des Heidentums befinde, so der Verfasser der Sammlung gefälschter Verse, der falsche Aristobul,

(vgl. Ps.-Aristeas § 16).[1]) Überall zeigt sich der jüdische Glaube fertig, sicher und selbstbewusst; er fühlt sich den Völkern gegenüber im Besitze der Wahrheit. Auf Kompromisse und mühsame Umdeutungen ererbter nationaler Vorstellungen, altheiliger Autoritäten, wie die monotheistisch gerichtete von Plato abhängige hellenische Philosophie, brauchte man sich nicht einzulassen. Diese scharfe Stellung gegenüber allem nationalen Polytheismus brachte dem Judentum von seiten heidnischer Literatur gar den Vorwurf der ἀθεότης ein (s. o. S. 87). Aber derartiger Vorwürfe konnte es lachend spotten.

Während man so im Diasporajudentum um den Monotheismus kämpfte, fühlte man sich im palästinensischen Judentum im sicheren Besitz. Es ist bereits darauf hingewiesen, wie man von einem monotheistischen Dogma des Judentums reden kann, wie man im Schma ein täglich gesprochenes Bekenntnis zu dem einen Gott besass. Man kämpfte hier wohl um den Vergeltungsgedanken, aber nicht um den Glauben an den einen Gott. „Denn nicht mehr gibt es heutigen Tages einen Stamm oder ein Vaterhaus oder eine Familie (? δῆμος) oder eine Stadt, welche mit Händen gemachte Götter anbetet, wie es früher geschah“ Jud. 8_{18}.

Je entschiedener das monotheistische Dogma in der Religion des Judentums heraustritt und an Bedeutung gewinnt, desto entschiedener wird auch die Beurteilung des Heidentums. Seit dem Exil etwa laufen hier nämlich zwei Linien der Beurteilung nebeneinander. Die eine dieser Linien geht von Deuterojesaias (vgl. die späteren Stücke des Jeremiasbuches) aus. Nach ihr sind die heidnischen Götter ein Nichts, ihre Verehrung gilt als ein Unrecht und eine Torheit. Mit dieser Verurteilung verbindet sich dann der energische Missionsgedanke. Israel ist der Knecht Gottes, welcher der Welt das Licht der wahren Erkenntnis bringen soll. In der grossen Masse der Psalmenliteratur, in dem Jonasbuch etc. wirken

1) Wenn in den erhaltenen grossen apologetischen Stücken bei Josephus (contra Apionen) und Philo (Hypothetica) der monotheistische Gedanke und die Polemik gegen den Polytheismus nicht so stark betont wird, dagegen alles Gewicht auf die Verteidigung des Gesetzes und der Sitte fällt, so ist daran zu erinnern, dass Philo und Josephus sich an die Welt der hellenischen Gebildeten wenden, bei welcher der polytheistische Glaube total erschüttert war, während auf der andern Seite die jüdische Sitte gerade für diese Kreise mannigfache Bedenken ergab. Übrigens setzt sich auch Philo gelegentlich mit dem Polytheismus auseinander.

deuterojesaianische Gedanken nach. Die andre Beurteilungsweise geht von Stellen wie Dt. 4 19 (vgl. 29 25. Jer. 16 19) aus. Danach hat Gott sich Israel als sein Volk auserwählt, die andern Völker aber hat er den untergebenen Mächten, dem Heere des Himmels unterworfen. Der heidnische Polytheismus gilt hier als etwas Berechtigtes, ja von Gott Geordnetes. Am kühnsten und liberalsten ist diese Beurteilung des Heidentums Mal. 1 11 zum Ausdruck gebracht: „Vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne ist unter den Nationen mein Name gross und überall wird meinem Namen Rauchopfer und reine Opfergabe dargebracht". Bei dieser Auffassung tritt natürlich der Missionsgedanke völlig zurück. Auch diese Beurteilungsweise des Heidentums hat sich weit über das Exil hinüber erhalten. Sie liegt noch Sir. 17 17 vor: „Jedem Volke bestellte er einen Führer (ἡγούμενος), aber der Anteil, den der Herr sich zueignete, ist Israel".

Diese Auffassung tritt nun im Spätjudentum vollständig zurück. Überall, wohin wir schauen, gilt das Heidentum als ein Unrecht.[1]) Der Götzendienst ist eine Erfindung des Satans (Mastemas) auch für das palästinensische Judentum (Jub. 11 3—5), eine Erbschaft der gefallenen, aufrührerischen Engel (I. Hen. 19 1). Die bald nach der Erstürmung Korinths geschriebene älteste jüdische Sibylle sieht in dem Unglück, das Hellas getroffen hat, eine Strafe für seinen Götzendienst, und nimmt jenes Ereignis zum Anlass einer Busspredigt gegen den hellenischen Polytheismus. Zahlreich sind die im schärfsten Ton gehaltenen Ausführungen gegen den heidnischen Glauben, namentlich in der hellenistischen Literatur; ich erinnere an den letzten Teil der Sapientia, den Brief des Jeremias, die Schriften vom Bel und Drachen zu Babel, an den jüdischen Bestandteil des vierten (und siebenten) Pseudo-Heraklitischen Briefes, endlich auch an Philos Polemik gegen das Heidentum.

Die niedrigste Beurteilung des Heidentums, die wir in diesen Zeugnissen finden, lehnt sich an die Polemik des Deuterojesaia gegen das Heidentum an. Das Heidentum ist Verehrung toter Bilder, welche die Menschen selbst mit Händen gemacht haben. Die Götzen sind Nichts, eitle leere Wesen der Einbildung, vgl. Jud. 8 18. Jub. (11 3 ff.). 12 1 ff. 20 7 ff. 21 3 ff. 22 18. I. Hen. 46 7. 91 9. (99 7). 104 9. II. Hen. 2 2. 34. 66 1. Brief des Jerem. 3. Sib. III 13 f. 31. 58 f. 279. 554. 586 ff. 605. 618. 723. IV 6 ff. V 356. 403 ff. Arist. § 135. Sap. Sal. 13 10 ff. 14 12. Philo, de decalogo § 6 ff. 51. 66. 70 f. de mon. I 2. 8. Vit. Mos. II (III) § 205, de ebriet. § 109 f., de vita contemplat. 1.

1) Eine in etwas vermittelnde Idee liegt Jub. 15 31 vor: „Gott hat den Geistern Macht über alle (Völker) gegeben, damit sie sie von ihm abirren machten"; vgl. 16 17 f.

Mit dieser Polemik verbinden sich Einflüsse des Euemerismus. Sap. 14 15 ff. berichtet, wie ein Vater durch Trauer um das früh verstorbene Kind diesem ein Bild gestiftet, den Toten nunmehr wie einen Gott verehrt habe, und wie das Schnitzbild dann in der folgenden Generation weiter göttlich verehrt sei (vgl. Jub. 11 8 ff.). Die etwas rätselhaften Wendungen: Sib. III 547 „(Hellas) . . . wozu bringst Du nichtige Gaben den Abgeschiedenen und opferst den Götzen"; III 554 „sie stifteten Bilder von abgeschiedenen Göttern"; III 723 „Götzen, die Bilder abgeschiedener Menschen" (vgl. VIII 47) verraten etwa dieselbe Vorstellung. Bilderdienst und Priesterbetrug, nur Gegenstand des Spottes, ist das Heidentum, der Dienst des Bel, auch der Schrift vom Bel zu Babel.

Die zweite Beurteilung gibt dem Glauben des Heidentums eine grössere Realität. In Anlehnung an die stoische Beurteilung des populären Gottesdienstes bildet sich, indem diese Beurteilung überboten und auf die Spitze getrieben wird, die Anschauung, dass das Heidentum in Verehrung der Dämonen bestehe. Diese Vorstellung scheint bereits I. Henoch 15 f. angedeutet zu sein. Bei den hier erwähnten Geistern, die von den gefallenen Engeln abstammen und Unglück, Verwirrung und Verderben auf Erden anrichten, denkt der Verfasser wohl an die Dämonen des heidnischen Gottesdienstes. — Deutlicher ist I Henoch 19: „Die gefallenen Engel verführen die Menschen, den Dämonen wie Göttern zu opfern". I. Hen. 99 7 (unreine Geister, Dämonen). Ganz klar heisst es bereits LXX Dt. 32 17 ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ (vgl. LXX Jes. 65 11. Ps. 95 5. 106 37. I. Bar. 4 8). Nach Jubil. 11 3 f. ist Mastema, der oberste der bösen Geister, der Urheber des Götzendienstes, 19 28 verführen die Geister Mastemas zum Götzendienst; vgl. Jub. 22 16 f. Die Dämonen werden dann auch bereits den im Hades wohnenden Seelen der Abgeschiedenen gleichgestellt. Sib. Fragm. I 22 „Ihr habt den Dämonen, die in der Unterwelt wohnen, eure Opfer veranstaltet". Jub. 22 17: „Ihre Opfer schlachten sie den Toten, sie beten die Dämonen an, und auf den Gräbern essen sie". — Hierher gehören auch vielleicht die oben citierten Stellen, Sib. III 547. 554. 723. VIII 47. Denn es ist die Frage, ob der Dienst der Abgeschiedenen hier im Sinn des Euemerismus oder im Sinne eines animistischen Gespensterglaubens zu nehmen ist.

Endlich wird das Heidentum als Dienst und Verehrung der Gestirne angesehen, namentlich da wo man sich das orientalisch-babylonische Heidentum, — weniger das griechische, denn dessen Charakteristikum ist Bilderdienst — vergegenwärtigte. Vgl. I. Henoch 80 6 f. Sap. Sal. 13 2. 5. Ep. Jerem. 59. Philo, de decalogo § 53 ff. 66. de vita contemplativa 1. Nach der weiter unten zu erwähnenden Haggada von Abraham gelangt A. durch den Gestirnglauben hindurch zum Monotheismus. Eine Auseinandersetzung mit dem babylonischen Glauben, der Astrologie und Mantik ist I. Hen. 6 ff. gegeben. Das alles ist Werk der gefallenen Engel. Vgl. Sibyll. III 221. 226. I. Hen. 99 7 stehen verschiedene Beurteilungen nebeneinander. „Sie werden Steine anbeten, andere werden Bilder . . . verfertigen; andere werden Bilder unreiner Geister, Dämonen und allerlei Götterbilder . . . anbeten".

Konkreten Einzelheiten der Schilderung des Heidentums begegnen wir äusserst selten. Ep. Jer. 40 wird geschildert, wie man einen

Stummen vor den Bel bringt, der selbst nicht reden könne. Der Bel (Baal) ist hier also als Heilgott aufgefasst. (Der Beelzebub-Vorwurf, der gegen Jesus geschleudert wurde, wird von hier aus verständlich). Vgl. ebendort V. 40 f. die Frauen, die den Dienst der Astarte üben; V 30 die Schilderung der Isis (Kybele?)-Priester. Sap. 12 5 f. schildern Greuel heidnischen Mysterienwesens und rasender Schwärmerei. Charakteristisch ist der Vorwurf der Ermordung hilfloser Kinderseelen 14 23. Die Geister gewaltsam Getöteter oder früh Verstorbener hielt man für besonders zauberkräftig. Der Tierdienst der Ägypter wird natürlich sehr oft gegeisselt Sib. Fragm. III 22. 28; III 30. V 77. 249. Sap. Sal. 11 15. 12 24. 13 14. 15 18 u. ö. Aristeas § 138 f. Philo, de decalog. § 76. De Joseph. § 254. Leg. ad Cajum 25 f.; Josephus Ap. I 224 f. 254. II 66. 81. 86. 139. Dionysischer Mysterienkult III. Mk. 2 29. 3 21 (vgl. II. Mk. 6 7 und die Erwartung Ass. Mos. 8 4, der Antichrist werde die Juden zwingen, öffentlich ihre Götzenbilder zu tragen). — Der Zusammenhang des heidnischen Gottesdienstes mit dem Laster wird oft hervorgehoben. Arist. § 152. Sibyll. III 171. 764 f. Test. Juda 19. Sap. Sal. 14 12 u. ö. 14 27.

Auf Grund dieser verschiedenen Beobachtungen haben die feineren Geister auch eine verschiedene Wertbeurteilung des Heidentums eingeführt. In charakteristischer Übereinstimmung bewegen sich hier die Ausführungen der Sapientia 13—15 und Philos, de vita contemplativa 1, de decalog. § 52 ff. (vgl. de monarchia I 1—2. de parent. col. 9). Einige Besonderheiten des Philo, Polemik gegen die Allegorese der Stoiker, Verehrung der Halbgötter, übergehe ich). Die wertvollsten Formen der heidnischen Gottesverehrung sind danach die Verehrung der Elemente und die der Gestirne. Die Heiden, die diese Verehrung betreiben, machen sich zwar auch der Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf schuldig. Aber sie sind dennoch zu entschuldigen. Viel tiefer steht der Dienst des toten Bildes, am tiefsten die Verehrung der Tiere, besonders auch der hässlichen und abscheulichen. Das ist eine viel feinere Würdigung der ethnischen Religionen, als sie z. B. Paulus erreicht hat. Wendland, d. Therapeuten u. d. philonische Schrift περὶ βίου θεωρητικοῦ. Jahrb. f. klass. Phil. Supplem. 22. 1896. S. 706—709.

Die absolute Herrschaft des monotheistischen Gottesglaubens kommt auch in der äusseren Art, wie man von Gott redet, und in den Namen, die man ihm gibt, zum Ausdruck. Vor allem bemerkenswert ist, dass der jüdischen Religion allmählich der Eigenname Gottes Jahwe verloren geht. Hier vollzieht sich eine durchaus notwendige Entwicklung. Eigennamen haben die Götter eigentlich nur auf der Stufe der national-polytheistischen Religion. Der Eigenname unterscheidet den einen Gott von dem andern. Der eine allmächtige Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, trägt keinen Eigennamen. Er braucht die Unterscheidung von seinesgleichen nicht. So beginnt man an Stelle des Jahwe-Namens allgemeinere, abstrakte, umschreibende Wendungen zu setzen. Es ist

dies eine Entwicklung, die sich allmählich in den nachexilischen Jahrhunderten vollzogen haben mag, die erst in unsrer Periode zum Abschluss und zur Vollendung kommt. Die inneren wirklichen Gründe dieses Wechsels in der Bezeichnung Gottes blieben dabei dem Bewusstsein verborgen, der Vorgang vollzog sich in der ihrer selbst unbewussten Tiefe der Volksseele. Als dann die Sitte zur herrschenden geworden war, schob sich der Vermeidung des Jahwenamens allmählich ein andres Motiv unter. Es galt nunmehr der Gebrauch des Jahwenamens als aus Gründen der religiösen Scheu und Ehrfurcht verboten. Man machte aus dem heiligen Namen ein mysterium tremendum. Und damit entsteht oder verstärkt sich zugleich eine neue Tendenz in der Entwicklung der Frömmigkeit des Judentums, der wir noch im weiteren Zusammenhang nachgehen müssen.

Die Entwicklung im einzelnen zu verfolgen ist nicht leicht. In der Literatur tritt sie nicht so deutlich hervor;[1]) was verboten war,

1) Der Jahwename ist bereits im Hiob verschwunden, auch im Koheleth. Im Daniel findet er sich nur in dem vielleicht interpolierten Gebet c. 9 (dreimal). Der Redaktor des II. und III. Psalmenbuches hat den Jahwenamen fast durchgehend beseitigt. Dagegen hat sich der Gebrauch gehalten in den Proverbien, den Klageliedern, Chronik, Esra, Nehemia, dem Siraciden, dem hebr. Testam. Naphthali. (c. 1. 4. 7. 8). Schwieriger ist das Urteil natürlich in den Übersetzungen. Im ganzen und grossen haben die verschiedenen Übersetzer der LXX Jahwe mit κύριος, Elohim mit θεός wiedergegeben. Doch liegen hier grosse Schwankungen vor. Am getreuesten ist diese Regel vom Psalmenübersetzer, ziemlich genau auch in der Übersetzung des Pentateuchs, am wenigsten etwa im Jesaia gewahrt. Es kommt hinzu, dass κύριος auch Übersetzung von (El) Adon und Adonai ist. Man hat hier keine sicheren Massstäbe. Noch schwieriger wird die Beurteilung in den Übersetzungen zweiter und dritter Hand. Dennoch mögen hier einige Beobachtungen mitgeteilt werden. Nur κύριος und nicht θεός hat der Brief des Jeremias und das Buch Baruch von 3 9—Ende, während vorher der Gottesname wechselt und θεός bevorzugt ist (ein sicheres Indizium der Quellenscheidung des Buches). Die Zusätze zum Daniel bei Theodotion (anders LXX) haben fast durchweg θεός. Sehr beachtenswert ist, dass der Verfasser der Jubiläen durchweg Gott und sehr selten Herr sagt („Herr" nur in der Anrede: 1 20. 14 12. 8. 25 13; die Formel „Gott der Herr": 10 7. 25 12. (27 27). 45 3. 4. 50 7. 9. 11). Im Buche Tobit überwiegt bei der Rezension AB der Gebrauch von θεός sehr stark, in der sekundären Rezension, die ℵ vertritt, ist vielfach κύριος eingedrungen. Ständig wechselndes κύριος und θεός (dominus, deus) im Buche Judith, in den Psalmen Salomos, den Testamenten der Patriarchen, in der Ass. Mos. wird auf wechselndes Jahwe und Elohim schliessen lassen. In einer Reihe anderer Schriften tritt überhaupt das ein-

war das Aussprechen des Jahwenamens. Man konnte sich beim Schreiben durch Abkürzung des Namens helfen. Aber das Aussprechen des Jahwenamens gilt als Frevel. Bereits die LXX übersetzen Lev. 24 16 („wer den Namen Jahwes lästert, soll mit dem Tode bestraft werden"): „ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω".[1])

Jedenfalls war im neutestamentlichen Zeitalter und gewiss schon

---

fache „Herr" und „Gott" stark zurück hinter allgemeineren oder umständlicheren komplizierten Formeln. S. u. So findet sich Gott im I Hen. nur: 1 2. 8. (bis) 2 2. 5 2. (> G.) 18 8. (18 15? 21 6? G. κύριος) (25 5. G.) 55 3. 60 24. 61 10. 67 1. 84 2. 3. 5. 108 6. 7. 8. 13. Auch das einfache „der Herr" ist recht selten: 5 4 (nicht im griech. Text) 10 [4] 9. [11] 14 24. [18 15. 21 6 G.] [25 5.] 27 2. 39 13. 41 3. 62 1. 63 7. 65 6. 67 3. 67 10. 68 4. (bis). 72 36. 81 3 (der grosse Herr). 81 5. 83 2. 84 2. 6. 89 14. 16. (bis) 18. 20. 24. 31. 90 17. 21. 34. 91 7 (der heilige Herr). 95 3. 97 5. 98 11. 105 1. 106 13 (bis). 19. 108 9. (also fast nur in den Bilderreden und der zweiten Hälfte des Buches). Ausserdem in mannigfachen Verbindungen: Herr der Herren (Könige) 9 4. 63 2. 4; Herr der Welt, der ganzen Weltschöpfung (s. u. S. 358 2); Herr des Himmels 13 4. 106 11, der Herrlichkeit (κύριος τ. δόξης) 22 14. 25 3. 27 3. 5. 36 4. 40 3. 63 2. 75 3. 83 8. (25 7 12 3. G.); der Gerechtigkeit 22 14. 90 40. 106 3; des Gerichts 83 11; der Weisheit 63 2; unser Herr 63 8; mein Herr 84 5. 6; vgl. ferner das in den Bilderreden ständig wiederkehrende Herr der Geister, das Herr der Schafe in der Tiervision. Hier ist ja überall κύριος sicher nicht Übersetzung von Jahwe. Im vierten Esrabuch findet sich nur in der Anrede (an Gott oder den Engel Gottes) domine: 5 28. 41. 56. 6 38. 55. 57. (7 10? 45? 53?) 7 75. 8 6. 20. 36. 9 29. 14 2. 18; dominator domine: 3 4. 4 38. 5 23. 38. 6 11. 7 17. 58. (75.) 8 45. 12 7. 13 51. Davon abgesehen kommt der Ausdruck „Herr" gar nicht vor; „Gott" allein nur 7 19. 10. 21. 9 45. 10 16. Die ständige Bezeichnung ist hier der „Höchste" (s. u. S. 357 2) (der Allmächtige). Im II. Baruch findet sich „der Herr" nur in den ersten 20 Kapiteln: 1 1. 4 1. 5 2. 10 4. 18. 15 1. 17 1. (3 4. 11 3.), dann nur 77 3. In der Anrede: 24 3. 28 6. 48 2. 54 1. 20. 75 1; Herr mein Gott: 3 1. 14 8. 16. 16 1. 23 1. 38 1. 48 45; Gott 10 1. 82 9. Ersatz ist der Allmächtige, der allmächtige Gott (der Höchste). Wenn im II. Hen., dessen Rezensionen stark abweichen, der Gebrauch der Bezeichnung „der Herr" stark überwiegt, so gehört diese Beobachtung nicht hierher, weil die Sprache des II. Hen. vielleicht ursprünglich die griechische war. Dasselbe gilt von dem Wechsel des Gottesnamens in I. Esra, Zus. zu Esther, II. Mk., Sap. Sal. (von cap. 12 an überwiegend θεός). Bemerkenswert ist, dass Vit. Ad. 14 aus dem Urtext die Konsonanten des Jahwenamens stehen geblieben sind (J H V.).

1) Ähnlich ändert das samaritanische Targum; Heitmüller, im Namen Jesu 152. Vgl. Josephus A. II 276: καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ (sc. dem Moses) σημαίνει τὴν αὐτοῦ προσηγορίαν . . . . περὶ ἧς οὔ μοι θεμιτὸν εἰπεῖν. Tosephta Sanhedr. XII 25: „Wer das Joch des Gesetzes von sich wirft, das Beschneidungsbündnis zerstört und den Namen nach seinen Buchstaben ausspricht, hat keinen Teil an der zukünftigen Welt" (Hamburger R. E. I 55).

früher das Aussprechen des Jahwenamens auf den Gebrauch desselben beim Tempelkultus beschränkt. Selbst beim synagogalen Gottesdienst wurde er nicht verwandt. Ausdrücklich schreibt eine in der Mischna erhaltene Satzung vor: „Wie spricht man den Priestersegen? . . . . . Im Tempel spricht man den Namen Gottes aus, wie er geschrieben wird (Jahwe), im Lande nach seiner Benennung (Adonai)". Sota VII 6 (vgl. 38a) = Tamid VII 2. (Schürer II 458); vgl. Philo, Vita Mos. II (III) § 115.[1]) In der öffentlichen Schriftverlesung in der Synagoge ersetzte man den Namen Jahwe durch Adonai. Das scheint auch in dem synagogalen Targumvortrag der Fall gewesen zu sein (Dalman 149). Für den Sprachgebrauch des gewöhnlichen Verkehrs lässt sich — wenigstens für eine etwas spätere Zeit — die Sitte nachweisen, dass man statt des heiligen Gottesnamens nicht Adonai, sondern einfach „der Name" sagte (הַשֵּׁם, aram. שְׁמָא, Dalman 149f). Die heilige Scheu, mit der man den Namen Jahwes umhegte, hatte — ein sonderbares Spiel der Geschichte — einen gerade entgegengesetzten, nicht gewollten Erfolg. Der Name wurde zum Zaubermittel, dem man gewaltige Wirkung zuschrieb. Die authentischen Zeugnisse für die Aussprache des Jahwenamens sind uns nur bei christlichen Vätern und in Zauberschriften bewahrt[2]) (Deissmann Bibelstudien 1895 S. 1—20).

---

1) Bereits Sir. 50 20 („der Segen Jahwes war auf seinen Lippen, des Namens Jahwes rühmte er sich") gilt das Aussprechen des Jahwenamens beim hohenpriesterlichen Segen als etwas Besonderes. Vgl. Joma VI 2. Tamid III 8. Die spätere Tradition scheint hier noch übertrieben zu haben. Nach Kidduschin 71a (Wünsche II 1 122) sollen nur die Frommen in der Priesterschaft die Überlieferung über die Aussprache des Jahwenamens erhalten haben und ihn dann nicht mehr deutlich ausgesprochen („während des Gesangs ihrer Brüder verschlungen") haben. Joma 39b (Wünsche I 369) heisst es sogar, dass die Priester seit dem Tode Simeons den Segen nicht mehr mit dem Gottesnamen erteilt haben. — Offenbar auf Grund dieser Anschauung wird dann wieder im Namen R. Tarphons überliefert, dass der Hohepriester den Namen nicht deutlich ausgesprochen, sondern ihn in dem Gesange der Priester habe untergehen lassen Bab. Kidduschin 71a (Wünsche II 1, 122). Jerus. Joma 40d. Koheleth R. zu 3 11 (Bacher I[2] 342).

2) Der Aberglaube, der sich an den verborgenen Namen Gottes שֵׁם הַמְפוֹרָשׁ anlehnt, lässt sich ziemlich weit zurückverfolgen. Nach Artapanus soll Pharao, als Moses ihm den geheimen Gottesnamen zuflüsterte, sprachlos zur Erde gefallen sein Euseb. Präp. Ev. IX 27 24-26. Ähnliches liegt bereits I. Hen. 69 13-25 vor. Der eine Führer der gefallenen Engel heisst Semjaza. Das bedeutet wahrscheinlich der verborgene Name (Schemchasai; vgl. El-chasai die verborgene Kraft). Das grauenvolle Ende des

Auch die alten einfachen Bezeichnungen Gottes (Elohim, El, Elaha, Ela) verschwinden mehr und mehr. Das in Septuaginta und Neuem Testament so geläufige der Herr (ὁ κύριος) entspricht nicht einem aramäisch palästinensischen Sprachgebrauch.

Doch ist der Gebrauch des hebräischen Adonai, das in der Aussprache den Jahwenamen verdrängte, als Parallele heranzuziehen. Aber es ist zu beachten, dass Adonai eigentlich „mein Herr" bedeutet, und dass die speziellen Worte für Herr im Hebräischen und Aramäischen (אֲדוֹן, רִבּוֹן, מָרְיָא, מָר, רַבָּן) niemals den absoluten Charakter gewinnen, den ὁ κύριος im Sprachgebrauch des biblischen Griechisch hat.

Dafür werden Surrogate und Umschreibungen gebräuchlich. Vor allem ist hier die Bezeichnung Gottes als des höchsten Gottes oder des Höchsten zu erwähnen. Schürer hat in seinem Aufsatz über die Juden im bosporanischen Reich (S. A. B. XIII 1897 1—26) nachgewiesen, wie selten diese Bezeichnung ausserhalb des jüdischen Religionsgebietes vorkommt, und wie sie auf der andern Seite für das Judentum charakteristisch ist. Freilich könnte uns gerade die Häufigkeit der Anwendung dieser Umschreibung für Gott an der monotheistischen Grundtendenz der Gesamtentwicklung irremachen. Die Prädikate der höchste Gott, der Höchste, versetzen uns ja eigentlich auf den Boden polytheistischen Empfindens. Vom höchsten Gott kann streng genommen nur da die Rede sein, wo es mehrere Götter für den Glauben gibt.[1]) Wir werden auch annehmen dürfen, dass das Judentum dieses Prädikat für seinen Gott einer Religion entlehnt haben wird, in der ein bestimmter Gott — wir denken an Marduk

---

R. Chanina ben Theradion, Zeitgenossen des Akiba hielt man für eine Strafe, dafür, dass er den geheimen Gottesnamen ausgesprochen (Bacher I² 397). Uralter Glaube an die Wirkungskraft des Namens und besonders des Namens der Gottheit wird hier lebendig. Vgl. zur späteren Geschichte des Schem hammephorasch: M. Grünbaum ges. Aufsätze 238 ff.

1) Es ist sehr charakteristisch, dass an den verhältnismässig wenigen Stellen, an denen im A. T. Gott das Prädikat, der Höchste, bekommt, die Beziehung dieses Namens zur Welt der Völker und Götter noch ganz deutlich ist. Vgl. Gen. 14 18. 19. 20. 22 (Melchisedekepisode). Nu. 24 16 (Bileam). Dt. 32 8. Jes. 14 14. Ps. 47 3. 97 9 u. ö. Nach LXX. I. Es. 2 3. 6 30. 8 19. 21 (anders 9 46) ist θεὸς (κύριος) ὕψιστος Wiedergabe von Gott der Himmel (in den persischen Urkunden). Vgl. die römischen Urkunden Jos. A. XVI 163. Philo, Legatio 23 M. II 569; 40 M. II 592. Schürer 16 f. Es scheint als wenn die Makkabäerfürsten sich offiziell Hohepriester des höchsten Gottes genannt hätten. Ass. Mos. 6: sacerdotes summi dei vocabuntur. Dazu vgl. die von Charles, Book of Jubilees 213, aufgestellte Theorie des Gebrauches dieses Namens.

in Babylon, Ahura Mazda in der eranischen Religion[1]) — bereits die Stelle eines solchen höchsten Gottes eingenommen haben dürfte. Aber wir werden annehmen dürfen, dass bei dem häufigen Gebrauch dieses Gottesnamens sein ursprünglicher Sinn längst dem Bewusstsein verloren gegangen war. Jedenfalls ist hervorzuheben, wie die einfache Bezeichnung der Höchste[2]) (עֶלְיוֹן, עֶלְיָא, ὕψιστος) in der späteren jüdischen Literatur ausserordentlich viel häufiger ist, als die Bezeichnung, der höchste Gott (El Eljon, θεὸς (κύριος) ὕψιστος.[3]) Wie das Prädikat der Höchste aus dem Polytheismus stammt, im Judentum dann aber doch die unvergleichliche Höhe und Herrlichkeit Gottes markieren soll, so verhält es sich ähnlich mit der in den Bilderreden des I. Henoch rund hundertmal wiederkehrenden Formel: Herr der Geister[4]) (vgl. das Register in Flemmings Ausgabe). Deut-

1) Vgl. auch das häufige Vorkommen des Ζεὺς ὕψιστος auf palmyrenischen Inschriften, das Lidzbarski, Ephem. f. sem. Epigr. I 243 ff., allerdings auf jüdischen Einfluss zurückführt, und was Schürer 22 über die Religionsgemeinde der Hypsistarier ausführt.

2) Vgl. Da. 4 21. 29. 31. 7 18. 22. 25 (bis). 27. LXX 4 11. 21. 34. 34a. Tob. 1 4. (B). 13. 4 11. I. Hen. 9 3. 10 1. 46 7. 60 1. 22. 62 7. 77 1. 94 8. 97 2. 98 7. 11. 99 10. 100 4. 101 1. 6. 9 (also besonders in den Paränesen). Sib. Fragm. I 4. (III 3) 4 (41). Sib. III 519. 580 (I 200. II 177). Test. Patr. Simon 2. 6. Levi 3. (4). 5 (bis). 8. 18. Naphth. 2. Gad 3. 5. Asser 5. 7. Jos. 1 (bis). 3. 9. 10. Benj. 4. Hebr. Naphth. 10. Vita Ad. 15. 28. IV. Es. 3 3. 4 2. 11 (bis?). 34 (bis?). 5 4. 22. 34. 6 32. 36. 7 19. 23. 33. 37. 42. 50. 70. 74. 77. 78 (bis). 79. 81. 83. 87. 88. 89. 102. 122. 132. 8 1. 48. 56. 59. 9 2. 4. 6. 25. 28. 44. 10 24. 38. 50. 52. 54. 57. 59 (bis). 11 38. 43. 44. 12 4. 6. 23. 30. 32. 36. 39. 47. 13 13. (23). 26. 29. 44. 47. 56. 57. 14 31. 42. 45. (50). II. Bar. 17 1. 25 1. 54 9. 17. 56 1. 64 6. 8. 67 3. 7. 69 2. 70 7. 76 1. 77 4. 21. 80 1. 3. 81 2. 4. 82 2. 6. 83 1. 85 3. 12. Sap. 5 15. 6 3. Arist. § 37. I. Bar. 4 26 (A.). II. Mk. 3 31. Im A. Test. nur noch Nu. 24 16. Dt. 32 8. II. Sam. 22 14. Jes. 14 14. (57 15). Lam. 3 35. 38 und ca. 17mal in den Psalmen.

3) Der höchste Gott, Herr: Da. 3 26. 32. 5 18. 21. LXX 2 18 f. LXX I. Es. 2 3. 6 31. 8 9, 21. 9 46. Jud. 13 18. Sib. III 719. Jub. 7 36. 12 19. 13 16. 29. 16 27. 20 9. 21 20. 22. 23. 25. 22 6. 11. 13. 19. 23. 27. 25 3. 11. 21. 27 15. 32 1. 36 16. 39 6 (nur 16 18 vgl. 22 27 der Höchste); Ass. Mos. (6 1?). 10 7. Esth. Fragm. E. 16; III. Mk. 6 2 (βασιλεὺς . . . ὕψ.). 7 9. (3 11. 7 2). Im A. T. Gen. 14 18. 19. 20. 22 (in der Melchisedekszene). (LXX Mi. 6 6. Hi. 31 28). Ps. 7 18. (LXX 12 6). 47 3. 57 2. 78 35. 56. 97 9. Die Textüberlieferung des Sirach ist an diesem Punkt, wie ein Vergleich des griechischen Textes mit den hebräischen Fragmenten zeigt, höchst unsicher. Er bevorzugt das einfache ὕψιστος resp. ὁ ὕψιστος und braucht die beiden Wendungen zusammen etwa 50mal (vgl. Schürer l. c. S. 16). Zu vergleichen ist hier endlich noch der Schluss der gefälschten Äschylusverse (Justin de monarchia 2. Clemens Stromat. V 14 131); Philo, in Flaccum 7. M. II 524 (Schürer l. c. 17).

4) Vgl. ausserdem Jub. 10 3 Gott der Geister. II. Mk. 3 24 ὁ τῶν πνευ-

lich tritt dann in der Wahl des Gottesnamens der Gegensatz gegen das Heidentum heraus, wenn Gott besonders oft in unsrer Literatur der Lebendige (θεὸς ζῶν, אֱלֹהִים חַיִּים, אֱלָהָא חַיָּא),[1] der Ewige (θεὸς αἰώνιος, spätjüdisch: רִבּוֹן הָעוֹלָמִים),[2] der Unsterbliche,[3] genannt wird.

Ebenso häufig sind die Bezeichnungen: der Allmächtige,[4] der

---

μάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης (im A. T. bereits Nu. 16 22. 27 16 אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת); vgl. Apok. Joh. 22 6 ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν.

1) Sir. 18 1. Da. 4 19 (LXX). 4 31 (H. Theod.). 5 23 (LXX bis). 6 21 (H. Theod.). 6 27. 12 7. I. Hen. 5 1. Sib. III 763. Tob. 13 1. Jub. 1 25. 21 4. Bel z. B. 5 (Theod.). Drache 24 f. (Theod.). Esth. Zus. E. 16. 6 18 (LXX). II. Mk. 7 33 (15 4). III. Mk. 6 28. (Vit. Ad. 28).

2) (θεὸς) αἰώνιος I. Hen. 75 3. Jub. 12 29. 13 8. (16). 25 15. I. Bar. 4 8. 10. 14. 20. 22 (bis). 35. 5 2. Susanna LXX 35. Theod. 42. Ass. Mos. 10 7. II. Hen. 1 8. II. Mk. 1 25. III. Mk. 6 12 (7 16 V.). Vit. Ad. 28. (Βίος Ἀδ. 29); vgl. Da. 4 31. 6 27. 12 7. Vielleicht sind die im I. Henochbuch häufig wiederkehrenden Formeln θεός (κύριος) resp. βασιλεὺς αἰῶνος Übersetzung dieser Formel (Ribbon ha-ʿolam) 1 4. (9 4). 12 3. (22 14). 25 3. 5. 7. 27 3. 81 10. [Doch sprechen dagegen Formeln wie 82 7 Herr der ganzen Weltschöpfung (δεσπότης πάσης τῆς κτίσεως). Herr der ganzen Schöpfung, des Himmels, Gott der ganzen Welt; vgl. 81 3; vgl. Dalman 135—139]. Tob. 13 18 κύριος τοῦ αἰῶνος (B τῶν δικαίων). 13 6 βασιλεὺς τῶν αἰώνων. 14 7 (א) θεὸς τῶν αἰώνων. Sir. 36 22 θεὸς τῶν αἰώνων (vgl. im Sirach die Wendungen אוֹת עוֹלָם, "בְּרִית ע, "כָּבוֹד ע, σημεῖον, διαθήκη, δόξα αἰῶνος: 17 12. 43 6. 44 18. (47 13. 49 12); ferner Jub. 25 23 (vgl. 25 15 Gott der Ewigkeiten), — vielleicht auch Ass. Mos. 1 11: D. orbis terrarum (doch vgl. 11 17 omnipotentem orbis terrarum: ὁ δυναστεύων πάσης τῆς κτίσεως). II. Bar. 83 7 (Weltregent).

3) ἀθάνατος: Sib. III 10. 35. 594. 600 f. 604. 617. 631. 709. 711. 717. 759; I 122. 152. 167. 232; II 214. 219. 287; V 76; ἀέναος III 698; ἄφθιτος II 331; V 358. 497; ἀΐδιος V 66. 427; αἰὲν ἐών, αἰὲν ὑπάρχων V 174. 277; ἄμβροτος III 628. V 66. — II. Bar. 28 5 (der Unvergängliche).

4) παντοκράτωρ, κύριος παντοκράτωρ ist die Wiedergabe der LXX für die Formel (Jahwe) Zebaoth, die namentlich in den Propheten gebräuchlich ist. (Bei Amos an 10, Jeremias 15, Haggai 14, Sacharja 55 (!), Maleachi 26 Stellen). In unserer Literatur tritt an Stelle des κύριος (θεός) παντοκράτωρ meist einfaches παντοκράτωρ. Die Stellen, an denen das nicht geschehen, sind im folgenden mit Stern bezeichnet. Jud. 4 13*. 8 18*. 15 10*. 16 5*. 17*. I. Bar. 3 1*. 4*. Sib. II 330*. Jub. 27 11*. Arist. § 185*. (cf. 45. 132. 168), II. Mk. 1 25. 3 22*. 30. 5 20. 6 26. 7 35*. 38. 8 11. 18*. 24. 15 8. 32. III. Mk. 2 2. 8. (6 2.) 6 18*. 28*. Man. 1*. [IV. Es. fortis = ἰσχυρός (?) 6 32. 9 45. 10 24. 11 43. 12 47. 13 23]. II Bar. 6 8*. 7 1*. 13 2*. 4*. 21 3. 25 4. 32 1. 6. 34. 44 3. 6. 46 1. 4. 47 1. 48 1. 38. 49 1. 54 1. 11. 55 6. 56 2. 3. 59 3. 61 6 63 3. 5. 6. 8. 10. 64 3. 4. 65. 66 1. 5. 6. 67 2. 70 2. 77 11. 81 4. 84 1. 6. 7. 10. 85 2. 3; vgl. IV. Bar. 1*. Vit. Ad. 27*. Im N. T. ausser in einem Citat (II. Ko. 6 18) nur Apok. Joh. 1 8. 4 8. 11 17. 15 3. 16 7. 14. 19 6. 15. 21 22. Vgl. verwandte Formeln: Esth. Zus.

Erhabene,[1]) der Grosse,[2]) der Heilige,[2]) der grosse Heilige. Mit besonderer Vorliebe braucht man umständlichere und zusammengesetzte, liturgisch formulierte Ausdrücke. Vor allen häufig finden sich die Formeln: Herr des Himmels, Gott des Himmels, der himmlische Gott[3]) (Dalman 143). Und schwerlich soll durch diese Anrede nur das weltweite Regiment Gottes bezeichnet werden; in ihr wird vielmehr zugleich Gewicht gelegt auf den über alles Irdische erhabenen Charakter Gottes. Die Anrede, Herr (Gott) des Himmels

E. 18 τοῦ τὰ πάντα ἐπικρατοῦντος θεοῦ. 21 ὁ πάντα δυναστεύων θεός. III. Mk. 5 51. 6 12 ὁ πᾶσαν ἀλκὴν καὶ δυναστείαν ἔχων ἅπασαν. 6 39 ὁ τῶν πάντων δυνάστης. Jud. 9 14 ὁ θεὸς πάσης δυνάμεως καὶ κράτους. Das Wort Zebaoth hält sich Sib. I 304. 316. II 239. II. Hen. 21 1. 52 1.

1) II. Bar. 6 6. 13 8. 24 2.

2) Der Grosse, Heilige: I. Hen. 1 3. 10 1. 14 1. (25 3). 84 1. 92 2. 97 6. 98 6. 104 9; der Heilige: Sir. 23 9. 39 35 (H.). 50 17 (H.); vgl. 36 4. 47 10. Tob. 12 12 (B). 12 15 (B). I. Hen. (1 2). (91 7). 93 11. Sib. III 709. Test. Dan 5 (Ende). Hebr. Test. Naphth. 8. 9. 10. I. Bar. 4 22. 37. III. Mk. 2 12. (2 13. 21. 7 10. 16). II. Bar. 34 (der Allerheiligste). (Vit. Ad. 27. Bt. Aδ. 33). Der Grosse (der grosse Gott [Herr]* König**): Da. (2 45). 9 4*. Tob. 3 16. 13 15**. I. Hen. 12 3*. 14 2. 84 5**. 91 13**. 102 3 (die grosse Herrlichkeit). 103 4. 104 1 (bis). (84 1). Sib. I 268*. II. 27*. 219*. 317*. III. 19*. 499*. 549*. 556*. 557*. 560**. 584*. 632*. 656*. 657*. 671*. 687*. 698*. 702*. 717*. 740*. 776*. IV. 6*. 25*. (30). V. 176*. Ps. Sal. 2 32. Da. LXX 2 20*. 4 30. a. c*. III. Mk. 1 16*. 3 11*. 5 25*. 7 2*. 22*. Esth. E. 16*. vgl. den Anfang des Schmone Esre: „Grosser, mächtiger, furchtbarer Gott, allerhöchster Gott".

3) Der Ausdruck Gott der Himmel scheint bewusste Anlehnung an fremde (persische) Religion zu sein. Er findet sich z. B. häufiger gerade in den Edikten der persischen Könige und im Gespräch zwischen Juden und Heiden: Es. 1 2. 5 11 f. 6 9 f. 7 21. 23. Neh. 2 20; anders 1 4 f. 2 4; (vgl. auch schon Gen. 24 3. 7 und dazu Gunkel, Kommentar[2] 222). Auch bei Daniel kann man noch dieselben Beobachtungen machen. 2 19. 37. 44 אלה שמיא (= Th.). 2 18 אלה בשמיא (= Th.). [LXX 3 17 θεὸς ἐν οὐρανοῖς. 4 14 κύριος τ. οὐρ. 4 23. 30. a. c. 34 (bis) θεὸς τ. οὐρ.] 4 34. מלך שמיא (= Th.). 5 23 מרא שמיא (= Th.); ferner Gott (Herr* König**) des Himmels I. Hen. 13 4*. 106 11*. Tob. 1 18 (א)**. (5 17). 6 18 (א)*. 7 11 (א)*. 7 12 (א). 7 17* (א. + καὶ τ· τῆς B). 8 15 (א). 10 11 (B κύριος א*). 10 13 (B* + καὶ τ. γῆς א). 13 6** (B). 13 11**. 13 16 (א)**. Jud. 5 8. 6 19 (κ. ὁ θ. τ. οὐρ). 9 12 (δέσποτα τῶν οὐρανῶν κ. τ. γῆς). Jub. 12 4. 20 7. 22 19. Test. Rub. 1. 6. Iss. 7. Benj. 10**. Hebr. Naphth. 9 (Herr d. H. u. d. Erde). Ps. Sal. 2 30**. (18 10). Ass. Mos. 2 4. 4 4. III. Mk. 2 2**. IV. Es. 8 20 (Herr, der Du im Himmel wohnst). — θεὸς ἐπουράνιος (οὐράνιος): Sib. I 118. 216. III 19. 174. V 76; (αἰθέρι ναίων: II 27. 177. III 81). Ass. Mos. 10 3. III. Mk. 6 28. 7 6. II. Hen. 39 8 (d. himmlische König). Vgl. noch Mt. 11 25 (Lk. 10 21); spätere Wendungen: Dalman 142 f. Auch Formeln wie Herr der Welt, der ganzen Welt etc. I. Hen. 81 10. 82 7. 84 2 (s. o. S. 358). (Ass. Mos. 11 17 sind zu vergleichen.

und der Erde, welche viel deutlicher die Weltherrschaft Gottes zum Ausdruck bringt, ist gegenüber der Bezeichnung, Gott des Himmels, verhältnismässig selten. Daneben treten Ausdrücke wie Herr (Gott) der Herrlichkeit,[1]) Herr der Herren, König der Könige, Gott der Götter.[2]) Eine liturgische Formel, (Gott) der Hochzupreisende,[3]) die später besonders häufig geworden ist, findet sich bereits in unsrer Literatur. Auch andeutende, geheimnisvolle Namen wendet man auf Gott an. Ein Beispiel ist der „Betagte" bei Daniel 7 9.[4])

Die schlichte und einfache Art, von Gott zu reden, ging dabei freilich verloren. Vor allem auch dadurch, dass man nun die umschreibenden Ausdrücke und ehrenden Epitheta auf Gott zu häufen beginnt. Auch hier waltet grosse Verschiedenheit. Im Daniel, in den Jubiläen und Testamenten, den Psalmen Salomos, der Assumptio Mosis, dem IV. Esra, II. Baruch herrscht noch verhältnismässige Einfachheit. Zahlreiche Beispiele der neuen Redeweise bieten: I. Henoch, die Sibyllinen, die Zusätze zu Esther und Daniel, das II. und namentlich das III. Makkabäerbuch.

Dabei lässt sich nicht verkennen, dass der jüdische Gottesglaube auf diesem Wege der Entwicklung einer gewissen Neigung zu Abstraktionen verfällt. Je höher und reiner sich die Gottesvorstellungen entwickeln, desto stärker wird auch die Gefahr einer unlebendigen, unpersönlichen Auffassung der Gottheit. Die jüdische Frömmigkeit ist dieser Gefahr hier und da entschieden unterlegen. Auch hier bietet wieder die Art, wie man von Gott spricht, zahlreiche Belege. Schon im neutestamentlichen Zeitalter scheint der Gebrauch aufgekommen zu sein, den Namen Gottes durch Abstrakta zu er-

1) κύριος τ. δόξης: I. Hen. 22 14. 25 3. 27 3. 5. 36 4. 40 3. 63 2. 75 3. 83 8; θεὸς τῆς δόξης 25 7; 81 3 König der Herrlichkeit; 12 3. κ. τῆς μεγαλωσύνης.

2) Sir. 51 12 (H) König der Könige, der Könige; Da. 2 47 G. d. G; LXX (Lobgesang 3 90). 3 93. 4 30. a. c. 34. 11 36. Bel. 7: θεὸς θεῶν; I. Hen. 9 4: H. d. H., G. d. G., K. d. K; 63 2: H. d. Könige; 63 4. 84 2: K. d. K; Jub. 8 20. 23 1: G. d. G; Ass. Mos. 9 6: H. d. H; III. Mk. 5 35. βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων; Esth. C. 23. βασιλεὺς τῶν θεῶν. — Vgl. dazu Gunkel Schöpfung und Chaos 307 3.

3) הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא; I. Hen. 77 1: der, welcher in Ewigkeit gepriesen ist. Hebr. Test. Naphth. c. 4: Jahwe der hochzupreisende. c. 9: der Heilige Hochzupreisende. Jub. 22 27: der Höchste werde in Ewigkeit gepriesen. Mk. 14 61 ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ (Dalman 163); vgl. Sir. 47 18 שֵׁם הַמְּבֹרָךְ. Vgl. ganz ähnliche Formeln in palmyrenischen Inschriften, Schürer, die Juden im bosporanischen Reich 12; Lidzbarski Eph. f. sem. Epigr. I 256.

4) Vgl. I. Hen. 46 1. 2. 47 3. 55 1. 60 2. 71 10. 12. 13. 14.

setzen. Vor allem beliebt wurde die Bezeichnung der Himmel[1]) oder (seltener) die Höhe.[2]) Auch in unsere Evangelien ist dieser Sprachgebrauch eingedrungen. Die Formel βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die Matthäus ständig statt βασιλεία τοῦ θεοῦ gebraucht, erhält von hier ihre Erklärung. Der Himmel ist hier einfach Korrelatbegriff für Gott.[3])

---

1) Tob. 7 11 (ℵ) ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κέκριταί σοι δοθῆναι. Da. 4 23. I. Hen. 22 5 f. „die Stimme drang bis zum Himmel". 83 9 „vom Himmel wird das alles auf die Erde kommen". (91 7). 93 11 „Werke des Himmels". 98 6 „eure Werke sind in den Himmeln offenbar". Vgl. Söhne des Himmels (Söhne Gottes) 6 2. (12 4). 13 8. 14 3. (15 2). 39 1. 101 1. Jub. 26 18 „Schickung vom Himmel". Ass. Mos. 3 8. Man. 9: οὐκ εἰμι ἄξιος . . . ἰδεῖν τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ. Sus. 9 (LXX Th.) μὴ βλέπειν εἰς τὸν οὐρανόν. Am konsequentesten ist der Sprachgebrauch in den Makkabäerbüchern durchgeführt: I. Mk. (2 37). 3 18. 3 19. 50. 60. 4 10. 24. 40. 55. (5 31). 9 46. 12 15. 16 3. [Bemerkenswert ist, dass hier die griechischen Hndschrn. an zwei Stellen Schwankungen zeigen (3 18 V: τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ. 4 24. BV: εὐλόγουν εἰς οὐρανὸν τὸν κύριον), und dass das aus dem griechischen retrovertierte hebräische Fragment (hrsg. von A. Schweizer 1901), das hier und da, wie es scheint, auf einen ursprünglicheren Text zurückgeht, fast in allen Fällen anders liest]. II. Mk. 3 15. 34. 7 11. 8 20. 9 4. 20. (11 10). 15 3. III. Mk. 4 21. 5 60. 6 17. 33. Über den späteren Gebrauch in Mischna und Talmud vgl. Schürer J. Pr. Th. 1876, 171 ff. Dalman 75. 168 ff. Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers[2]. 1897, 67. Der Gebrauch von Himmel statt Gott wird hier stereotyp, Wendungen wie das Reich, der Name, die Furcht, die Hände des Himmels, sind ausserordentlich häufig. — Die häufige Behauptung profaner Schriftsteller, dass die Juden nur den Himmel anbeten (s. o. S. 87 3), findet vielleicht von hier aus ihre Erklärung. Vgl. besonders Strabo XVI 2 35: εἴη γὰρ ἂν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν.

2) מָרוֹם vgl. Man. 9, ferner Lk. 1 78 ἀνατολὴ ἐξ ὕψους. 24 49 ἐξ ὕψους δύναμιν. — Ps. 72 (73) 8 las LXX במרום statt ממרום und verstand von den Sündern, die gegen Gott, εἰς τὸ ὕψος, freveln; vgl. Dalman 182 f.

3) Ob Jesus diesen Ausdruck selbst gebrauchte, bleibt dahingestellt. Wenn er den Ausdruck gebrauchte, so übernahm er ihn als eine geprägte Formel, und man darf aus diesem Tatbestand nicht weiter schliessen, dass Jesus überhaupt jener abstrakten Art, von Gott zu reden, zugänglich gewesen sei. Sie musste Jesu Art ganz zuwider sein. In den Evangelien finden sich auch nur wenige Spuren. Lk. 15 18. 21: ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου. Lk. 15 7. 10 stehen die Wendungen „vor den Engeln", „im Himmel" für „vor Gott". Auch Lk. 12 8 f. ist zu vergleichen. Auch von hier aus wird es wahrscheinlich, dass gerade Lukas „Sonderquelle" einen spezifisch jüdischen Charakter hatte. Mt. 16 19. 18 18 (im Himmel gebunden, gelöst) sind sicher späteren Ursprungs. Mk. 11 30 (= Mt. 21 25. Lk. 20 4)

Noch eine Reihe andrer Beispiele für diese abstrakte Art, von Gott zu reden, können genannt werden. Vor allem gehören die Formeln, die Herrlichkeit, die grosse Majestät, hierher (יְקָרָא דַיְיָ, "כְּבוֹד יה".[1]) I. Hen. 14 18 ff.: ἐθεώρουν δὲ καὶ εἶδον θρόνον ὑψηλόν . . . καὶ ἡ δόξα ἡ μεγάλη ἐκάθητο ἐπ' αὐτῷ . . . καὶ οὐκ ἐδύνατο πᾶς ἄγγελος . . . . ἰδεῖν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διὰ τὸ ἔντιμον καὶ ἔνδοξον. Eng verwandt mit diesen Umschreibungen ist der ursprüngliche Begriff von שְׁכִינָה (שְׁכִינְתָא דַיְיָ). Schechina bedeutet das Wohnen, d. h. das Wohnen Gottes, und tritt ein als Bezeichnung des sich im Tempel (der Stiftshütte) offenbarenden Gottes, wie denn auch geradezu vom Glanz, der von Gottes Angesicht ausgeht, geredet wird (Targ. Jerus. z. Exod. 33 11. Weber[2] 185). „Die Schechina ist wesentlich nichts anderes als die ursprünglich im Himmel verborgene Herrlichkeit Gottes, welche sich auf die Erde herablässt. Daher sind יְקָרָא und שְׁכִינָה Korrelatbegriffe. Sie kommen im späteren Sprachgebrauch fast stets zusammen vor" (Weber 185 f.). Es heisst häufig die Herrlichkeit der Schechina, die Schechina der Herrlichkeit. Ferner treten dann und wann die Ausdrücke „Thron Gottes",[2]) Angesicht Gottes[3]) für Gott ein. Es wird des öftern schon nicht mehr gesagt, dass Gott redet, sondern dass eine Stimme[4]) vom Himmel

---

liegt pharisäischer Sprachgebrauch vor, auf den sich Jesus einlässt; vgl. Mt. 5 34. 23 22. Dagegen ist jüdisches Sprachgut in dem Ausdruck „der Vater im Himmel, der himmlische Vater" übernommen (s. u.).

1) Vgl. bereits Sir. 17 13. Tob. 3 16 ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ μεγάλου. I. Hen. 5 4: κατελαλήσατε . . . λόγους . . . κατὰ τῆς μεγαλοσύνης αὐτοῦ. 27 2. 39 12. 63 5. 103 1. 104 1. Test. Levi 3: ἐν τῷ ἀνωτέρῳ πάντων καταλύει ἡ μεγάλη δόξα ἐν ἁγίῳ ἁγίων. Levi 18: οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης τοῦ προσώπου κυρίου. Jub. 1 2 f. II. Bar. 21 23: „Deine Herrlichkeit möge sichtbar, und Deine hehre Majestät erkannt werden"; vgl. 21 25. 54 8. 55 8. 64 6. IV. Es. 8 30 (die Frommen vertrauen der Herrlichkeit Gottes); vgl. 7 42. 78. 122. Vita Ad. 27. Auch die LXX trägt hier und da in der Übersetzung den Begriff der δόξα ein Nu. 12 8; vgl. Man. 5 ἡ μεγαλοπρεπία τῆς δόξης σου. Im N. T. vgl. Rö. 9 4. Joh. 1 14. 12 41. Hebr. 1 3. II. Petri 1 17. Vgl. Dalman 189.

2) II. Bar. 46 4: Dem Thron des Allmächtigen kann ich mich nicht entgegenstellen. Bt. Aδ. 32: Ich habe gesündigt gegen Deinen unerschütterlichen Thron.

3) I. Hen. 65 6: Ein Befehl ist von dem Angesicht des Herrn ausgegangen. Levi 18. (s. o.).

4) Z. B. Jub. 17 15: „Es waren Stimmen im Himmel über Abraham, dass er gläubig sei in allem, was er (Gott) mit ihm redete." Vgl. Da. 4 28. I. Hen. 65 4. II. Bar. 13 1. 22 1. IV. Es. 6 13 ff.; im N. T. Mk. 1 11 (und Parall.). 9 7 (u. Par.). Apg. 10 13. 15. 11 7. 9. Joh. 12 28. Apok. Joh. 10 4. 8.

kommt, ertönt, und daraus entsteht dann allmählich die Gewohnheit, für Gott „das Reden Gottes“ (מֵימְרָא דְיְיָ, דִּבּוּרָא) einzusetzen. Damit gelangen wir dann schon an die Grenze der eigentümlichen Spekulationen über die Hypostasen Gottes, von denen in einem der nächsten Abschnitte die Rede sein wird. Hervorgehoben mag noch werden, dass die Bezeichnung Gottes als des Ortes (הַמָּקוֹם, ὁ τόπος), die schon in der Mischna häufig ist, doch erst später aufgekommen zu sein scheint. In der jüdischen Literatur bis zum ersten nachchristlichen Jahrhundert findet sich kaum eine Spur dieser abstraktesten aller Formeln.[1])

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, dass man häufig durch die Konstruktion und den Stil des Satzes die Nennung des Gottesnamens vermeidet. Wo irgendwie der Zusammenhang noch verständlich bleibt, lässt man den Gottesnamen aus und setzt das Prädikat subjektlos. Man gebraucht das Passivum statt des Aktivums, oder sogar den Plural des aktiven Verbums. Beispiele liegen hier in Menge vor; natürlich kann man in vielen Fällen nicht mehr erkennen, ob Absicht oder Zufall vorliegt.[2]) Zu beachten ist endlich die Formel „vor Gott“ (מִן קֳדָם יְיָ). Man sagt nicht mehr: „Gott will, Gott beschliesst“, sondern „es ist der Wille vor Gott“. Mt. 18 14: οὐκ ἔστι θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς; vgl. I. Mk. 3 60: ὡς δ'ἂν ᾖ θέλημα ἐν οὐρανῷ. (Dalman 173).[3]) Es würde sich lohnen, diesen sprachlichen Spuren einer veränderten Gottesanschauung noch weiter im Zusammenhang nachzugehen, als es hier geschehen kann.

Diese Zusammenstellungen sind überaus lehrreich. Der Fort-

---

14 18. Dalman 167 f. Hier liegt der Ursprung der später weit verbreiteten Vorstellung von der בַּת קוֹל, der vom Himmel ertönenden, offenbarenden Gottesstimme, welche die Vorstellung vom Geist Gottes fast verdrängt. — Vgl. noch II. Bar. 14 17 „Da ehedem die Welt ... nicht da war, so überlegtest Du und sprachest ein Wort aus, und sogleich traten die Werke der Geschöpfe vor Dich hin.“

1) Vgl. auch noch den Ausdruck: „die Kraft“. Vit. Ad. 28 „die unbegreiflich grosse Kraft“. Mk. 14 62. Hegesipp b. Euseb. H. E. II 23 13: „ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως“. Simon Magus in der Apg. 8 10. Dalman 164.

2) Vgl. z. B. I. Hen. 14 5: „Es ist befohlen, euch mit Fesseln auf der Erde für alle Geschlechter der Tage zu binden“, vgl. 69 15. Jub. 26 18. Tob. 7 11 (א) u. ö. — Dalman 184 bringt viele Beispiele aus späteren Quellen. Mit Unrecht rechnet er m. E. auch Da. 4 28 hierher (s. u.).

3) Vgl. Jub. 6 10: „Er (Noah) schloss einen Bund vor Gott“.

schritt in der Entwicklung des Monotheismus ist von unleugbaren Nachteilen begleitet. In der Art, wie ein Volk, eine Gemeinde von Gläubigen von Gott spricht, spiegelt sich ein gutes Stück seines Glaubens wider. Schon die Sprache legt hier einen Schleier über das Wesen Gottes und errichtet eine Schranke zwischen Gott und dem Gläubigen. Der Verkehr mit Gott wird dem Zeremoniell unterworfen. Je weniger Gott seinen Gläubigen in konkreter, starker und lebendiger Wirklichkeit entgegentritt, desto mehr häuft man seine Namen und Epitheta. Man darf diese Dinge nicht als bedeutungslos hinstellen und hier nur ehrfürchtige Scheu vor Gott als das treibende Motiv ansehen wollen. Diese Art Scheu erstickt den lebendigen Gottesglauben. Wo man sich gewöhnt, von Gott vorwiegend durch Abstrakta zu reden, wird der Glaube selbst blutleer. Wie hebt sich die Art, in der das Neue Testament (mit Ausnahme der Apokalypse) von Gott redet, in ihrer starken, klaren Lebendigkeit von der Art des Judentums ab!

Nicht nur in der Sprache, auch in der gesamten Vorstellungswelt, mit der man Gott umgab, zeigt sich der Wandel in der Gesamtauffassung. Auch hier ist auf der einen Seite entschieden ein Fortschritt zu verzeichnen. Ein grosser Reinigungsprozess vollzieht sich auf diesem Gebiet. Alles allzu Elementare und Leidenschaftliche, alles was an die Gestalt des alten Volksgottes Jahwe erinnert, wird nun planmässig abgestreift. Am deutlichsten wird das, wenn wir die Behandlung der alten heiligen Überlieferung im Spätjudentum ins Auge fassen. Vieles, was die alte Überlieferung unbefangen von Gott berichtet hatte, allzu menschliche Züge an ihm, die Betonung des Leidenschaftlichen in seinem Wesen, alles Veränderliche an Gott, die Erwähnung, dass er bereute, die Vorstellung, dass Gott sinnliche Glieder habe, dass er erscheine, gehe, stehe, komme, ruhe — dies alles erregte nunmehr Anstoss, und man machte sich daran, die Überlieferung umzuarbeiten, so dass sie nun der neuen Art und Weise entsprach. Viel weiter ist hier das alexandrinische Judentum als das palästinensische gegangen. Aber fundamentale Verschiedenheiten sind auch hier nicht vorhanden. Eine ganze Reihe derartiger charakteristischer Verschiebungen zeigt uns bereits z. B. das Jubiläenbuch, die erste Haggada zur Genesis.

Offenbar hat der Verfasser z. B. 31 es nicht mehr für würdig gehalten, dass Gott die Tiere zu Abraham bringt: er lässt die Engel „nach Gottes Wort" dies tun. Nach 42 nehmen wenigstens nach einigen Handschriften die Engel Abels Opfer an. Über die abtrünnigen Engel und ihre

Nachkommen ergeht das Wort von dem Angesicht Gottes, er wolle sie vernichten. 5 7. — 10 22 (in der Erzählung vom Turmbau) wird der Gen. 11 7 stehengebliebene polytheistische Zug der Erzählung beseitigt (ebenso sind Gen. 1 26 und 3 22 übergangen). Auch dem Abraham erscheint Gott nicht mehr selbst, sondern es heisst in der Erzählung der grundlegenden Offenbarung 12 17: „Ein Wort kam in sein Herz". 12 22: „Das Wort Gottes ward durch mich (den Engel) zu ihm gesandt". 12 25: „Und Gott der Herr sprach zu mir (dem Engel): öffne seinen Mund" (anders 13 8). Die Theophanie im Haine Mamre (Gen. 18) mit ihrem so stark anthropomorphen Charakter ist bis auf wenige Sätze gekürzt, auch ist nur von einer Erscheinung der Engel die Rede 16 1-4. In der Erzählung von Isaaks Opferung ist der Oberste der bösen Geister, Mastema, und nicht Gott der Versuchende 17 16. 18 14 heisst es: „Und Gott rief den Abraham bei seinem Namen zum zweitenmal vom Himmel, dadurch dass wir erschienen, um im Namen Gottes mit ihm zu reden." 19 8 ist der Kampf Jakobs mit dem Engel des Herrn fortgelassen. 48 18 stellt sich der Engel Gottes zwischen die Ägypter und Israel.

Zahlreiche Beispiele lassen sich dann aus den Targumen, aus den späteren, wie bereits aus dem Targum Onkelos beibringen. Gfrörer I 292.

Auf dem Gebiet des griechisch redenden Judentums liefert bereits die Übersetzung der LXX, auch in ihren ältesten Partien, eine Reihe von Beispielen.

Eine wirkliche umfassende Untersuchung der in der LXX vorliegenden dogmatischen Veränderungen ist noch nicht geliefert. Folgende Beispiele, die ich Gfrörer, Philo I 8 ff. verdanke, mögen hierhergestellt werden. Ex. 24 9-11 heisst es im Urtext: „Sie stiegen hinauf und sahen den Gott Israels ..... und der Herr legte seine Hand nicht an die Obersten aus Israel, und da sie Gott geschaut hatten, assen und tranken sie". Die LXX übersetzt: καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ ἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ ... καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσραὴλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς· καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον. Hi. 19 25-27 übersetzt die LXX unverständlich, aber so, dass jede Spur des Gedankens an eine Theophanie verwischt ist (vgl. LXX Hi. 35 14). Ps. 16 (17) 15 lautet in der LXX: ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου, χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου. Vgl. Ps. 41 (42) 3. Jes. 38 11, wo im Urtext vom Schauen Jahwes die Rede ist, ist in LXX zweimal für Jahwe: τὸ σωτήριον (τοῦ θεοῦ, τοῦ Ἰσραήλ) gesetzt (vgl. Jes. 6 1).

Die Theologie des alexandrinischen Judentums fand dann ihre Hauptaufgabe darin, den anthropomorphen Charakter des Alten Testaments umzugestalten und durch eine geistige Deutung seines Buchstabens dieses mit dem geläuterten und verfeinerten Geschmack ihrer geistigen Umgebung auszusöhnen. In der Allegorese hatte man ein bequemes Mittel, in allen sinnlichen Aussagen und materiellen Vorstellungen der Schrift gar noch besondere Geheimnisse

nachzuweisen. Die Geschichtsbetrachtung im letzten Teil der Sapientia, die Fragmente des Aristobul, Ps.-Aristeas und vor allem die Schriften Philos bieten zahllose Belege. Wenn es Gen. 6 6 heisst „Da bereute Jahwe", so schreibt Philo seine Schrift: quod deus sit immutabilis.

Man kann den berechtigten Kern in diesen Bestrebungen nicht verkennen. Es kommt in alledem auch teilweise ein reineres, geläutertes, geistiges Gottesbewusstsein zum Ausdruck. Irgendwelche unbefangene historische Würdigung darf man in unsrer Zeit gar nicht erwarten. Die gewalttätige haggadische Korrektur, die philosophische allegorisierende Umdeutung waren die einzigen Mittel, durch welche man sich die heilige Überlieferung der Vergangenheit verständlich machen und nahe bringen konnte. Aber auf der andern Seite darf man sich nicht verhehlen — die Betrachtungen eines Philo machen es ganz deutlich — wie sehr auf diesem Wege der konkrete und lebendige Gottesglaube sich zu einem abstrakten Gedankengebilde verflüchtigte.

Die weitere Entwicklung des monotheistischen Grundgedankens im späteren Judentum war also einerseits zwar ein entschiedener und unleugbarer Fortschritt. Aber doch nicht nur ein Fortschritt. Die Gründe für diesen doppelten Charakter der Entwicklung liegen tiefer. Die jüdische Frömmigkeit leidet in diesem Punkt an einer unheilbaren inneren Disharmonie. Denn der prinzipielle Monotheismus steht in einem bleibenden schroffen Gegensatz zu dem national bedingten Partikularismus, von dem sich die spätjüdische Religion trotz aller Tendenz zum Universalismus infolge der Sanktionierung der nationalen Sitte durch das Gesetz nie ganz hat befreien können. Ein Gott, der allmächtige Schöpfer und Richter der Welt, und dieser selbe Gott in seinen tiefsten Absichten und letzten Plänen gebunden an ein Volk, ein Gott — und die wesentliche Inkorporation seines Willens ein Gesetz, dessen Zentrum nationale Sitte und nationales Recht waren, — das sind und bleiben Widersprüche. Mit Recht begründet Paulus die Notwendigkeit der Aufhebung des Gesetzes und die Beschaffung eines neuen Heilsweges mit dem Hinweis auf den einen Gott und den echten Universalismus Rö. 3 29 f. Weil dem aber so ist, so musste nun auch jede weitere Entwicklung des Monotheismus unter Beibehaltung der partikularistischen Schranken, welche die Religion der Observanz nicht durchbrechen konnte, zugleich ihre verderblichen Wirkungen haben. Je mehr die Gestalt Gottes ins Unendliche und Ewige wuchs, desto ge-

ringfügiger erschien die einzige Wirklichkeit, die in dieser irdischen Welt als Korrelat seines Wesens angesehen wurde: dieses geknechtete jüdische Volk. So verschwand die Wirklichkeit Gottes mehr und mehr im Transzendenten; die irdische Basis, auf der der monotheistische Gottesglaube ruhen sollte, erwies sich als zu klein und zu schmal. Die alte, so ungemein lebendige und eindrucksvolle Gestalt des israelitischen Volksgottes verschwand, aber die jüdische Frömmigkeit hatte nicht die Kraft, das Verlorne durch einen neuen weltweiten, die Welt umfassenden Glauben zu ersetzen. Auch war der religiöse Individualismus der spätjüdischen Religion nicht stark genug, um die entweichende Gottesgestalt mit dem starken persönlichen „Und dennoch" festzuhalten. Es fehlten ihm die schöpferischen religiösen Persönlichkeiten der Propheten und der Besten unter den Psalmensängern. So entsteht der Zug zum Transzendenten und Abstrakten im jüdischen Gottesglauben. So kommt es, dass sich auch der jüdische Monotheismus trotz aller fortschrittlichen Entwicklung nicht ganz rein und frei entfaltet. Deutlicher als in den früheren Jahrhunderten zeigen sich im jüdischen Gottesglauben Unterströmungen, die seine Reinheit und Stärke beeinträchtigen. Anschauungen und Stimmungen polytheistischer Herkunft, die ein früherer starker Glaube ganz zurückgedrängt hatte, steigen aus der Tiefe der Volksseele, wo sie ihr verborgenes Dasein weitergeführt hatten, an die Oberfläche. Ein ganzes Heer von Mittelwesen drängt sich zwischen den weltfern gewordenen Gott und die Menschen. Der prinzipielle Monotheismus bleibt dabei allerdings erhalten, die entschiedene Unterordnung aller jener Wesen unter die Gottheit, die vollständige Überlegenheit dieser bleibt gewahrt. Aber wir sehen den Monotheismus von allerlei Rankenwerk umzogen. Und dieses Rankenwerk ist nicht ganz ungefährlich. Hier und da beginnt es den reinen Gottesglauben zu überwuchern. Auf dreierlei kommt es in diesem Zusammenhang an und darauf müssen wir im folgenden unser Augenmerk richten: auf den Engelglauben, auf Ansätze einer dualistischen Weltanschauung und endlich auf eine eigentümliche Art der theologischen Spekulation, die man mit dem Namen Hypostasentheologie umschreiben kann. Vor allem auch deshalb, weil das Judentum in dieser dreifachen Hinsicht die in seinem Schoss geborene universale Religion in tiefgehender Weise beeinflusst hat, nicht gerade zu deren Heil.

Kapitel XVI. Die Angelologie.

Ein Hauptbeweis für die besprochene Entwicklung des jüdischen Gottesglaubens ist das starke Aufkommen des Engelglaubens in unserer Zeit. Als ein Residuum fremder polytheistischer und animistischer Religion ist der Glaube an dienstbare Untergebene Gottes (Engel. Boten (מַלְאָכִים), oder mit deutlichem Archaismus Gottes Söhne. Götter, Starke, Helden (גִּבֹּרִים), Heilige, das Heer des Himmels), jedenfalls schon in der volkstümlichen vorexilischen Religion lebendig gewesen. In der älteren Prophetie, die das Werk einer ungeheuren Reduktion und Läuterung des alten volkstümlichen Glaubens vollbrachte, spielt der Engelglaube gar keine Rolle. Auch in der älteren israelitischen Geschichtsschreibung (Jahwist, Elohist. Quellen der historischen Bücher) tritt der Glaube wenig hervor und verschwindet vor der sehr anders gearteten Vorstellung des Mal'ak Jahwe. In der exilischen und nachexilischen Zeit aber dringt, nachdem der Kampf mit den polytheistischen Neigungen des Volkes so ziemlich siegreich beendet ist, der jetzt unschädlich gewordene Engelglaube auch in die höheren Schichten der israelitischen Religion wieder ein, nunmehr als ein, wie es zunächst scheint, ungefährliches Beiwerk des gefestigten Monotheismus. Schon bei Ezechiel spielt der Geist eine gewisse Rolle (3 12. 14. 8 2 f. 11 24. 43 5); Engel treten hier 9 2 f. 40 3 auf. Eine vollständig veränderte Situation zeigt dann die Prophetie des Sacharja, in welcher der Seher fast nur noch mit Engeln und nicht mehr mit Gott selbst verkehrt. Doch mag Sacharja mit seiner so vielfach fremdländischen Einfluss verratenden Prophetie [1]) in seiner Umgebung noch ziemlich allein gestanden haben. Aber auch die nachexilische Psalmenliteratur zeigt, wie fest der Engelglaube im Bewusstsein der Frommen bereits wurzelte. Doch bleibt derselbe fast in der ganzen nachexilischen Literatur eine mehr zufällige Beigabe zum Monotheismus. Die Gestalten der Engel bleiben völlig unkonkret und unpersönlich. Sie haben Gott gegenüber auch nicht den geringsten Machtbereich; sie sind nur Boten, dienstbare Geister. Auch eine Gegenströmung macht sich geltend: Der Priesterkodex spricht nicht von Engeln. Die Chronik erwähnt sie sehr selten.

1) Gunkel, Schöpfung und Chaos 122 ff.

In der Periode des Spätjudentums macht sich hier eine Veränderung geltend. Es bildet sich (1) eine bestimmte Anschauung vom Wesen der Engel aus,[1]) es entsteht gewissermassen eine Engeldogmatik, eine Angelologie. (2) Etwas sehr Wesentliches ist es auch, dass die Engel Namen bekommen. Wenigstens einige unter ihnen werden dadurch zu konkreten, greifbaren Gestalten. Um die Fülle der englischen Wesen einigermassen zu ordnen, schafft man bestimmte Gruppen und Klassen. Damit beginnen (3) neben Gott einzelne bestimmtere konkrete Gestalten zu treten, die einen gewissen Gefühls- und Stimmungs-Wert auch für den Glauben besitzen. Ein Stück des Weltregiments Gottes kommt in ihre Hände, ein Stück des Glaubens reissen sie an sich. Vor allem benutzte man im Spätjudentum die Angelologie, um bestimmte Aussagen, die man von Gott nicht gern machte, auf die Engel zu übertragen, um Gott ein Stück von der Welt abzurücken und sein Wirken auf diese Welt durch Wesen niederer Art vermittelt sein zu lassen.

1. Der gewöhnliche Ausdruck für jene Mittelwesen bleibt „Engel“ מַלְאָכִים ἄγγελοι. Hier und da hält sich die auf alten überkommenen Vorstellungen beruhende Benennung „Gottessöhne“, wofür dann der äquivalente Ausdruck „Himmelssöhne“ eintritt.[2]) Besonders beliebt bleibt die ebenfalls altertümliche Bezeichnung „Heilige“.[3]) Hier und da werden sie wie bei Ezechiel Geister (πνεύματα רוּחוֹת) genannt.[4]) Wenn in den Bilderreden Henochs Gott ständig Herr der Geister genannt wird, so gibt 39 12 dafür die Erklärung: „Heilig ist der Herr der Geister, er füllt die Erde mit Geistern“. Die dem „Herrn“ untergebenen Geister sind die Engel. Auch die alte auf die ursprüngliche Verwandtschaft der Engel mit den Gestirnen hindeutende Bezeichnung „das Heer“, „das Himmelsheer“,

1) Zu beachten ist, dass die Vorstellung von „dem“ Engel Jahwes in der spätjüdischen Literatur stark zurücktritt. Sie findet sich z. B. Ep. Jer. 6. Sus. 55. 59 (LXX Theod.). 62 (LXX). Bel. 34. 36. 39; vgl. Apg. 7 30. 35. 38. (nach Ex. 3 2).

2) I. Hen. 6 2. 13 8. (12 4). 14 3 101 1.

3) Vgl. Hi. 5 1. 15 15. Ps. 89 6. 8. Sach. 14 5. Am. 4 2 LXX (ὀμνύει κατὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ). — Sir. 42 17 (45 2 LXX). Tob. 11 14. 12 15. Da. 4 14. (4 10. 20. LXX 4 34). 8 13. I. Hen. 1 9. (9 3). 12 2. 39 1. 5. 47 2. 4. 57 2(?). 60 4. 61 8. 10. 12. 65 12. 69 13. 71 4. 81 5. 106 19. Jub. 31 14; vgl. 2 18. Sap. 5 5. 10 10.

4) Vgl. I. Hen. 15 6. Jub. 1 25. 15 31; vgl. Apg. 23 8. Die Sadduzäer glauben: μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα.

„Heer des Höchsten" erhält sich hier und da.[1]) Im allgemeinen stellt man sich die Engel als geistige Wesen vor. Den gefallenen Engeln gegenüber heisst es I. Hen. 15 6 f.: „Ihr aber seid zuvor ewig lebende Geister gewesen, die alle Geschlechter der Welt hindurch unsterblich sein sollten. Darum habe ich für euch keine Weiber geschaffen". An irdischer Nahrung nehmen sie nicht teil Tob. 12 19.[2]) Der Verfasser der Jubiläen unterdrückt die Erzählung, dass die Engel, die bei Abraham einkehren, bei ihm ihre Mahlzeit nehmen. Ihrem Wesen nach sind die Engel gute, dem Menschen gegenüber freundliche, hilfsbereite Wesen. Doch gibt es auch gefallene Engel, und die unten zu besprechende Vorstellung von Strafengeln und versuchenden Mächten im Himmel bildet bereits das Bindeglied zwischen der guten Welt der Engel und der bösen der Dämonen.

Über die äussere Gestalt der Engel herrschen noch wenig bestimmtere Vorstellungen. Die Auffassung der Engel als geflügelter menschlicher Wesen (die Kerube und Seraphe gehören nicht hierher) scheint sich eben Bahn zu brechen. I. Chron. 21 16 (?). II. Hen. 1 4 f.: „Zwei überaus grosse Männer . . . ihr Angesicht leuchtend wie die Sonne . . . von Aussehen purpurn . . . ihre Flügel leuchtender als Gold, ihre Arme weisser als Schnee." — Über den Ursprung der Engel steht in unserer Zeit wohl fest, dass sie geschaffene Geister seien. Jub. 2 1 ff. lässt sie am ersten Tag geworden sein. II. Hen. 29 vertritt bereits die spätere rabbinische Theologie (Gfrörer I 352) mit der Anschauung, dass sie erst am zweiten Tage geschaffen seien (vgl. Weber 166).

Die bestimmteren Vorstellungen, die man sich von den Engelscharen machte, knüpfen zunächst deutlich an die aus alter Zeit stammende[3]) Vorstellung an, dass die am Himmelsfirmament leuchtenden Sterne beseelte Wesen und die Engelschar n Gottes seien. Weit verbreitet ist die Anschauung in der rabbinischen Theologie, dass die Engel feuriger Natur seien. Der Satz ist nicht etwa auf Grund von Ps. 104 4 entstanden, sondern er spiegelt die ur-

1) I. Hen. 60 1. IV. Es. 6 3. 8 21. II. Bar. 21 6. 48 10. 59 11 (die flammenden Engelheere).

2) Auch die Dämonen bekommen keine Nahrung, doch hungern und dürsten sie I. Hen. 15 11.

3) Über die frühere — wohl aus dem Babylonischen stammende — Gleichsetzung von Engeln und Gestirnen vgl. Zimmern K. A. T.[3] 456—458; Gunkel, Genesis[2] 49; im A. Test. besonders Hiob 1 6. 2 1. 38 7. I. Kö. 22 19. Ps. 29 1 f. 82 1. 89 6-8. — Über die Gestalt dieser Gestirn-Engel (glühendes Erz) und ihre Kleidung (Linnen, Edelsteinschmuck) s. Gressmann, Ursprung d. israel. jüd. Eschatologie. 342—347.

sprüngliche Identität von Engeln und Sternen wider. Deutlich ist diese Vorstellung II. Hen. 29 vorgetragen: „Und von dem Gestein (d. h. dem Himmel, den man sich als steinharte, kristallklare Masse dachte) schnitt ich (Gott) ab ein grosses Feuer, und von dem Feuer machte ich die Ordnungen der leiblosen Heerscharen. Und ihre Waffen waren Feuer und ihr Kleid flammendes Feuer". II. Bar. 59 11 spricht von den flammenden (Engel-)Heeren. Wenn die Engel vielfach in der spätjüdischen Literatur die Wächter[1]) (die Nicht-Schlafenden) heissen, so war das vielleicht ein ursprünglicher Name der Gestirngeister (speziell der Tierkreisgötter der babylonischen Religion). Es gäbe keinen passenderen Namen für diese. Sie sind die Wächter, die mit ihren hellen Augen alle Taten der Menschen sehen, die wachen, wenn die Menschen schlafen. Auch sonst ist die Beziehung der Engel zu den Sternen oft noch sehr deutlich. I. Hen. 18 13—16. 21 3—6 ist von Sternen die Rede, die den Befehl Gottes übertreten haben und dafür an einem furchtbaren Ort gestraft werden. Diese Sterne müssen als belebte Wesen, d. h. als Engel gedacht sein. Selbst für Paulus sind die Sterne noch belebte Wesen I. Ko. 15 40 ff.[2])

1) Der Ausdruck Wächter begegnet zum erstenmal in dem merkwürdigen vierten Kapitel des Daniel. Hier schaut der ursprüngliche Polytheismus der herübergenommenen Erzählung noch deutlich hindurch. Wenn hier ein heiliger Wächter (עִיר), der vom Himmel herabsteigt (4 10. 20), den Beschluss der Wächter (עִירִים) dem Nebukadnezar mitteilt, so sind die Wächter hier deutlich als ein Kollegium von Göttern und zwar von Gestirngöttern gedacht. Auch 4 28 kündigt eine Stimme vom Himmel die Ausführung dieses Beschlusses des himmlischen Kollegiums an. Man beachte im folgenden die Plurale. Später ist dann der Ursprung dieser Vorstellungen bald vergessen. Die heiligen Wächter (ἐγρήγοροι) werden die höchsten aber Gott untergebenen Engel I. Hen. 12 2. 3. 20 1 (39 12. 40 2. 61 12 die nie Schlafenden). Eine gewisse Verwirrung wird in der Tradition dadurch angerichtet, dass auch die gefallenen Engel als Wächter bezeichnet werden I. Hen. 1 5 (?). 10 9. 15. 12 4. 13 10. 14 1. 3. 15 2. 9. 16 2. (91 15 (Hndschr.); ferner Jub. 4 22. 7 21. 8 3. 10 5. Test. Rub. 5. Naphth. 3; vgl. I. Kor. 11 10). Die gefallenen Engel sind eben als zu den höchsten Engeln gehörend gedacht; es werden ursprünglich nach der auch hier zu Grunde liegenden polytheistischen Sage Götter, die auf die Erde herniederstiegen, gewesen sein. Deutlich unterscheidet II. Henoch von den gefallenen und im zweiten Himmel in ihren Straförtern befindlichen Engeln die im fünften Himmel sich aufhaltende Klasse der Wächter, vgl. c. 7. 18 (35 2), zu welcher jene ursprünglich gehörten. Vermutungen über den Ursprung des Namens s. K. A. T³ 629; vgl. die Ζωφασημίν (= Himmelswächter) in der phönizischen Kosmogonie des Philo Byblius.

2) Chagiga 13 b. 14 a; vgl. Bereschith R. c. 78 zu Gen. 32 26 (Wünsche

Doch wird diese Vorstellung bereits allmählich durch die andre vergeistigte verdrängt, dass die Engel oder bestimmte Engelklassen über den Gestirnen das Regiment führen. Besonders deutlich tritt diese Anschauung im Buch von „dem Umlauf der Lichter" heraus I. Hen. 82 10 ff. — II. Hen. 19 schaut H. im sechsten Himmel die Engel (Erzengel), welche über dem Lauf der Gestirne walten. Uriel ist der grosse über die Sternenwelt gesetzte Regent I. Hen. 72 ff.

Aber nicht nur hält sich die auf altem Glauben ruhende Gleichsetzung von Engel und Gestirnen, auch mit einem noch viel ältern Volksglauben verbindet sich der Engelglaube: mit der Vorstellung von Elementargeistern. Die grossen, kleinen und kleinsten Geister, die nach unausrottbarem Volksglauben überall ihr Wesen treiben in den Erscheinungen des Himmels, in Sturm und Winden, Donner, Blitz und Hagel, in Flur und Hain, in Quellen und Bäumen, in Pflanzen und Tieren, überall, namentlich wo etwas Ausserordentliches, Unerklärbares geschieht, — werden im jüdischen Volk zu Engeln.

In diesem Sinne können die Engel geradezu als „στοιχεῖα" bezeichnet werden: II. Hen. 16 7 (Rec. A) „Geister, Elemente, Engel" (πνεύματα στοιχεῖα ἄγγελοι), vgl. II. Hen. 15. Paulus hat bei den „schwachen und bettelhaften" Elementen der Welt (Ga. 4 3. 9) wahrscheinlich an derartige Elementargeister (oder an Gestirngeister?) gedacht, vgl. Kol. 2 8. 20. II. Petr. 3 10. 12 (= Test. Levi 4). O. Everling, die paulinische Angelologie u. Dämonologie 66 ff.; H. Diels, Elementum 1899. S. 41—57; A. Deissmann, Encyclopaedia biblica Art. Elements. Die ausführlichste Aufzählung dieser Elementargeister bieten I. Hen. 60 11-21. Jub. 2 2; vgl. I. Hen. 65 8. 67 4 ff. (Quellenengel vgl. den handschriftlichen Zusatz Joh. 5 4). IV. Es. 6 41 (Geist der Veste). Ap. Joh. 7 1 f. (vgl. II. Bar. 6 1 ff.). 14 18. 16 5. (9 11). (Wind-, Feuer, Wasser-Engel). II. Bar. 54 8 (Engel der Tiefen und Höhen, vgl. Rō. 8 38). Pastor Hermae Visio IV 2 4 (θεγρί, der über die wilden Tiere gesetzte Engel) und die von Gfrörer I 368 hierzu citierte Stelle aus Hieronymus in Habacuc I 14; ferner Jalkut Chadasch 147 d bei Gfrörer I 369.

Von hier aus erklärt sich auch die Vorstellung, dass jeder einzelne Mensch seinen Schutzengel habe. Auch diese Schutzengel gehören zur Klasse jener kleinen Elementargeister. Hier wirkt alter Gespensterglaube nach. Der Schutzengel oder das δαιμόνιον des einzelnen Menschen ist ursprünglich nichts anderes als derjenige Bestand der Menschen, der nach dem

S. 378), wird gelehrt, dass täglich Scharen von Engeln aus dem nach Dan. 7 9 (vgl. I. Hen. 14 19. 71 5 f.) vom Throne Gottes herabströmenden Feuerstrom (Dinur) hervorgehen und wieder in ihm verschwinden. Der Fluss Dinur ist wahrscheinlich ursprünglich die Milchstrasse des Sternenhimmels, die unzähligen in ihr aufblitzenden und strahlenden Sterne sind die Engel, die aus dem Feuerfluss kommen und in ihm wieder verschwinden.

Tode — als Gespenst — von ihm übrig bleibt und als solches als ein Wesen von fremder, wunderbarer, oft heimtückischer Art mit religiöser Verehrung umgeben wird. Aus dieser Vorstellung erwächst die merkwürdige Idee von einem wunderbaren (himmlischen) Doppelgänger der Menschen, einem zweiten höheren Ich, das nicht der Mensch selbst ist und doch mit diesem in unauflöslicher Verbindung steht. Apg. 12 13 f. glauben die Jünger, als die Magd behauptet, sie habe den Petrus gesehen, es sei „sein Engel" gewesen. Der himmlische Doppelgänger des Menschen erscheint in dessen Gestalt. Zu der Idee von den Schutzengeln vgl. ferner Mt. 18 10. IV. Bar. 12—13 Ap. Pauli 7—10. Targum Ps.-Jonathan zu Gen. 33 10. 48 16 (Gfrörer I 374). Auf einer Reihe von (frühchristlichen) Inschriften, die auf der griechischen Insel Thera gefunden wurden, findet sich ständig ein ἄγγελος mit danebenstehendem Eigennamen im Genitiv. Auf einer Inschrift von Melos wird ausdrücklich gesagt, dass der Engel das Grab beschützt; vgl. H. Achelis Z. N. W. I 88 ff. Der Engel, der hier das Grab bewacht, ist ursprünglich nichts anderes, als der sein eignes Grab schützende Totengeist. Am deutlichsten zeigt sich die hier postulierte Entwicklung in dem eranischen Glauben an die Fravashis (Söderblom, Les Fravashis. Paris 1900). Test. Jos. 6 nennt als Schutzgeist des Joseph den Engel Abrahams. Ebenso rufen die eranischen Gläubigen den Fravashi des Zarathustra (oder die Fravashis der Frommen) an.[1]) Auch in der altbabylonischen Religion (vor allem in den sogenannten Busspsalmen) spielen der Schutzgott und die Schutzgöttin, die dem einzelnen Menschen zur Seite stehen, die als fürbittende Mächte sich für ihren Schutzbefohlenen bei den grossen Göttern verwenden, eine hervorragende Rolle. K. A. T.[3] 454 f. 458.

Der Glaube an die Schutzengel der einzelnen Menschen erweitert sich zu der Idee von den Schutzengeln ganzer Völker, von der bereits die ersten Spuren in Stellen wie Dt. 4 19. 17 3. 32 8 vorliegen. Schon die LXX Dt. 32 8 weiss, dass Gott die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel festgesetzt habe. Deutlich ist die Idee von Völkerengeln beim Siraciden ausgesprochen 17 17. Das Buch Daniel nennt Michael den Schutzengel des Volkes Israel 10 13. 21 (vgl. I. Hen. 20 5) und kennt einen Engel Persiens und Griechenlands 10 13. 20. Samael ist nach der späteren jüdischen Tradition Engel des römischen Volkes (Edoms). Vgl. Lueken, Michael 13. 23 und Weber 170.

Da es nach einer unten zu besprechenden Tradition 72, resp. 70 (s. u.) weltbeherrschende Engel gab, so nahm man (LXX Dt. 32 8) 72 resp. 70 Völker an und las diese Zahl künstlich in Genesis 10 hinein.

2. Aus der unübersehbaren Menge der Engelscharen treten bestimmte Engelgruppen und einzelne Gestalten heraus. Dadurch, dass diese letzteren Namen bekommen, lösen sie sich von der Schar der namenlosen Geister und erhalten ein konkreteres Gepräge.

1) Beachtenswert ist auch die merkwürdige Stelle I. Hen. 43, wo Henoch die (präexistenten) „Namen" der Frommen im Himmel schaut. Vgl. darüber unten Kap. XVIII.

Besonders bemerkenswert ist die Gruppe der sieben resp. sechs Erzengel. Zum erstenmal begegnet uns die Annahme von sieben höchsten Engeln in einer bestimmt ausgeprägten Form Tob. 12 15. Hier wird Raphael einer von den sieben (heiligen) Engeln genannt, „welche . . . zu der Herrlichkeit des Heiligen (ℵ κυρίου) Zutritt haben". Henoch 20 werden im äthiopischen Text sechs Engel (Wächter) genannt: Uriel, Raphael, Raguel,[1]) Michael, Saraqiel,[2]) Gabriel. Als siebenter ist im griechischen Text wohl nach guter Überlieferung[3]) Ῥεμιήλ, wahrscheinlich der auch sonst genannte Jeremiel hinzugefügt (vgl. I. Hen. 90 21 f.: „die sieben ersten Weissen" 81 5. 87 [nach Flemming 109]; 71 8 wird Michael einer von den Erzengeln genannt). Sieben höchste Engel kennt Test. Levi 8; sieben Geister und sieben Engel, die vor Gottes Thron stehen, Ap. Joh. 1 4. 20. 3 1. 4 5. 5 6. 8 2. 6, während Targ. Ps.-Jonathan zu Dt. 34 6 nur 6 Engel nennt.[4])

Schon Ezech. 9 treten sechs Engelgestalten, Männer, auf, zu ihnen gesellt sich ein Siebenter in weissen Linnen, welcher ein Schreibzeug trägt. Gunkel hat sehr wahrscheinlich gemacht, dass dieses ganze Bild aus babylonischen Prämissen erklärlich sei, und die sieben Engel mit den sieben Gestirngöttern, den einen in ihrer Mitte mit dem Schreibergott Nabu identifiziert. Archiv f. Religionswissensch. I 294—300. Wenn wir in der Ezechielstelle die erste Spur der Lehre von den sieben Erzengeln erblicken dürfen, so ist damit zugleich wahrscheinlich gemacht, dass der Ursprung dieser Anschauung in der babylonischen Gestirnreligion liegt. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Beobachtung, dass in der jüdisch-apokalyptischen Überlieferung, wie von sieben Engeln, so auch von sieben Augen, mit denen Gott (Christus) über die weite Welt blickt, Sach. 4 10. Ap. Joh. 5 6, von sieben Fackeln, die vor Gottes Throne stehen, Ap. Joh. 4 5, sieben Leuchtern 1 12. 20. 2 1, auch geradezu von sieben Sternen 1 16. 20. 2 1. 3 1 (sieben Geister und sieben Sterne) die Rede ist. Besonders deutlich tritt II. Hen. 19 2 die Beziehung der Erzengel zu den Sternen heraus: „Sie machen die Ordnungen und lehren den Gang der Sterne". Der hier vorliegende Vorgang ist ein durchaus durchsichtiger. Die sieben Hauptgötter einer fremden Religion

1) Vgl. II. Hen. 33 6.

2) Dem entspricht der Zidqiel, Zadaqael der späteren (s. Anm. 4 jüdischen Überlieferung. Der griechische Text (Σαριήλ) ist hier kaum im Recht.

3) Nur nach dem griechischen Text hat Michael den Ehrenplatz in der Mitte der Sieben. Vgl. über die Stellung des Michael (Nabu?) K. A. T.[3] 624.

4) Die sieben Namen der Engel werden in der späteren jüdischen Tradition sehr verschieden aufgezählt; vgl. Gfrörer I 361 f. Weber I 169. Lueken, Michael 36 f.

wurden zu Untergebenen und dienstbaren Geistern Jahwes degradiert, oder es wurde Jahwe mit dem höchsten Gott identifiziert und bekam dann sechs höchste Geister als Diener. So erklärt sich auch das Schwanken der Zahl. Vgl. K. A. T.[3] 625.

Diese Lehre von sieben Erzengeln wird durch eine andere durchkreuzt, welche nur vier höchste Engel kennt und sich sichtlich an die seit Ezechiel dem Judentum geläufige, ursprünglich ebenfalls babylonisch beeinflusste Idee von den vier Kerubim, den Thronträgern Gottes, anlehnt. Sie findet sich an vielen Stellen des ersten Henoch.[1]) I. Hen. 40 $_9$ sind die vier Erzengel geradezu mit den Cherubim identifiziert. Die gewöhnlichen Namen sind Michael, Raphael, Gabriel, Uriel.[2])

Verhältnismässig gering sind die Spuren einer etwa aus der babylonischen Tierkreisverehrung stammenden Annahme von 12 Engeln, vgl. I. Hen. 82 die zwölf Taxiarchen der zwölf Monate und Apok. Joh. 21 $_{12}$. Die auch sonst für die jüdische Phantasie einflussreich gewordene babylonische Einteilung des Jahres in 72 Fünftage-Wochen (Hamuschtu; vgl. Winckler, altor. Forsch. II 98 ff. 354 ff.; Gesch. Israels II 57; K. A. T.[3] 257. 634) hat auch die jüdische Engellehre beeinflusst. Der Verfasser der Tiervision des Henochbuches nimmt I. Hen. 89 $_{59}$ ff. siebenzig Völkerhirten an. (Siebenzig ist die abgekürzte Zahl von 72. Die Zahl „37" 90 $_1$, die zur angegebenen Gesamtsumme nicht stimmt, sondern auf die Zahl 72 führt, ist eine bedeutsame Variante der Überlieferung). Ebenso kennen die Ps.-Clement. Recognitionen (II 42) 72, Hebr. Test. Naphth. 8 und Targ. Ps.-Jonathan zu Gen. 11 $_8$ 70 Engel. Diodor II 30 bezeugt ausdrücklich, dass die Babylonier die 36 Tierkreis-Dekane als θεοὶ βουλαῖοι bezeichneten. K. A. T.[3]. 634. Zu den vierundzwanzig Ältesten der Apok. Joh. 4 $_4$ vermuteten Gunkel und Zimmern, Schöpfung und Chaos 308, das Vorbild in den vierundzwanzig Sterngöttern, welche nach Diodor II 31 die Babylonier als δικασταὶ τῶν ὅλων bezeichneten. Doch kennt auch die eranische Theologie 24 Yazatas.

Bemerkenswert ist auch die Einteilung der Engel in eine Reihe von Klassen, bei deren Aneinanderreihung offenbar die Siebenzahl bevorzugt ist I. Hen. 61 $_{10}$: Kerubim, Seraphim, Ophanim, Engel der Gewalten (ἀρχαί), Herrschaften (κυριότητες), Auserwählte (ἐκλεκτοί), Mächte (ἐξουσίαι). II. Hen. 20 (A u. B) sind 9 Legionen gezählt: Erzengel, Kräfte (δυνάμεις), Herrschaften (κυριότητες), Principe (ἀρχαί), Mächte (ἐξουσίαι), Kerubim, Seraphim, Throne (θρόνοι), Vieläugige (Ophanim). Lassen wir die einem andern System entstammenden Kerubim Seraphim Ophanim fort, so

1) I. Hen. 9 $_1$. 10 $_1$. $_4$. $_9$. $_{11}$. 40 $_2$. $_{10}$. 54 $_6$. 71 $_8$. $_9$ (vgl. die vier Toparchen Hen. 82 $_4$ ff.) Sib. II 215. Über die religionsgeschichtliche Herkunft dieser Vorstellungen K. A. T.[3]. 631—633.

2) I. Hen. 9 $_1$. Doch differieren die Textzeugen. Beer b. Kautzsch II 240. In den Bilderreden tritt Phanuel an die Stelle Uriels 40 $_9$. Vgl. IV. Bar. 2.

behalten wir sechs Engelklassen, die sich mit Hinzufügung der ἄγγελοι auf die Siebenzahl bringen lassen. Diese sieben Klassen finden wir in der Tat im Testament Adams (Renan, Journal Asiatique V Série II. 1853. 458 f.) auf die sieben Himmel verteilt. Vgl. dazu Eph. 1 21: ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις, κυριότης. Col. 1 16: θρόνοι, κυριότητες ἀ. ἐξ. I. Ko. 15 24. Eph. 3 10 (6 12). Kol. 2 10. 15. Rö. 8 38. I. Pt. 3 22: ἄγγελ. ἐξ. δυν. Levi 3: Engel des Angesichts, Throne, Mächte. — Unter verschiedenen andern Engelklassen werden Jub. 2 2. 18. 15 27. 31 14. Engel des Angesichts und Engel der Heiligkeit aufgezählt. Engel des Angesichts werden Jub. 1 27. 29. Levi 3. 18. Juda 25 (Engel der Macht Juda 3) genannt. — Mehrfach wird auch ein Engel des Friedens in unsern Quellen erwähnt, er ist der Totenengel und Seelengeleiter Test. Asser 6. Benj. 6., der Geleiter des Henoch durch die himmlischen Welten.

Es sind immerhin nur wenige konkrete Engelgestalten, die das Judentum geschaffen hat. In erster Linie steht hier Michael als Engel des Volkes Israel. Neben ihm sind etwa noch Gabriel, Uriel, Raphael, Jeremiel zu nennen. Dann gibt es eine endlose Reihe von Namen, die eben nur Namen sind.

Die hervorragendste Gestalt unter den Engeln ist Michael. Die Herkunft seines Namens ist unbekannt, wie denn die jüdischen Engelnamen ein ungelöstes religionsgeschichtliches Problem bilden, wenn freilich auch die jüdische Tradition schlankweg behauptet, dass die Namen der Engel aus Babel stammen Berschith R. cap. 48. Michael ist in erster Linie der Schutzengel des israelitischen Volkes Da. 10 13. 21. 12 1. I. Hen. 20 5. In der jüdischen Parabel, die augenscheinlich der Similitudo IX im Hirten des Hermas zu Grunde liegt und die ursprünglich von dem Bau der jüdischen ἐκκλησία handelte, ist der Bauherr, der von sechs Jünglingen umgeben erscheint, ursprünglich Michael mit den Erzengeln. — Als Engel des Volkes spielt er eine entscheidende Rolle im Gericht. Er streitet in den letzten Tagen für sein Volk Da. 12 1; vgl. LXX Da. 8 11 ἕως ὁ ἀρχιστρατηγὸς ῥύσεται τὴν αἰχμαλωσίαν. In dem Anführer des Kriegsheeres Jahwes, Josua 5 14 f. (LXX ἀρχιστρατηγός), fand man natürlich den Archistrategen Michael. Vgl. II. Hen. 22 6 (A). 33 10 (A. B). Ass. Mos. 10 wird der „Engel, der an höchster Stelle steht" und mit Gott im Kampf gegen den Satan ficht, kein anderer als Michael sein. Er ist Apok. Joh. 12 7 der Gegner des Drachen (Satans) und seines Heeres, der diesen aus dem Himmel wirft. Er ist natürlich auch mit den Vorbereitungen zum Gericht betraut. Er führt die himmlischen Bücher. Ausdrücklich sagt das die lat. Visio Jes. 9 21-23. Aber auch jener Schreiber, I. Hen. 89 61-64. 70 f. 76 f., der dann 90 14 den Israeliten in der letzten Zeit der Not zu Hülfe kommt, ist Michael. Er wird ausdrücklich 90 22 als einer der sieben Weissen bezeichnet. Ihm wird 90 21 f. das Gericht über die abtrünnigen Engel übertragen, wie nach 10 11 Michael mit Gabriel und Raphael das Urteil über die gefallenen Engel vollstrecken. Er ist auch wahrscheinlich der Engel, der nach I. Thess. 4 16 (I. Kor. 15 52) zur Einleitung des Gerichts und der Auferstehung die Posaune bläst. Er ist als Engel des Volkes anderseits der Vertreter der

Gnade und Barmherzigkeit in der himmlischen Welt, „der barmherzige, langmütige Michael“ I. Hen. 40 9, der magnus angelus Michael deprecans semper pro humanitate et humilitate, Asc. Jes. 9 23 (lat.), wahrscheinlich auch der ἄγγελος παραιτούμενος τὸ γένος Ἰσραήλ (Test. Levi 5. Dan 6), der μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐπὶ εἰρήνῃ Ἰσραήλ (Dan 6). Während Satan in der jüdischen Theologie der Ankläger (κατήγωρ קטיגור Ap. Joh. 12 10) ist, ist Michael der Fürsprecher (συνήγωρ סניגור). Lueken Michael 22. Selbst bei Bestrafung der gefallenen Engel ergreift ihn das Mitleid I. Hen. 68. Er bringt die von den Schutzengeln in Körben gesammelten guten Werke der Frommen vor Gott. IV. Bar. 11 ff. — Chagiga 12 b (Wünsche I 271) ist er der himmlische Hohepriester, dessen Altar im vierten Himmel steht (vgl. Ap. Jo. 8 3). Als Engel des Volkes ist Michael auch hier und da der Gesetzesgeber. Das griechische Leben Adams gibt sich in der Überschrift als eine Offenbarung des Moses, die dieser erhielt, als er die Gesetzestafeln aus der Hand des Herrn empfing, belehrt vom Erzengel Michael. Als Engel der Gesetzgebung ist Michael im Hirten des Hermas Similitudo VIII verherrlicht (vgl. VIII 3 3 ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς). Hier und da scheint Michael auch bereits bei der Weltschöpfung beteiligt. Wenigstens ist nach I. Hen. 69 14 ff. der geheimnisvolle „Schwur“ (die Zauberformel), mit der Gott einst Himmel und Erde befestigte, in der Hand Michaels niedergelegt. — Michael ist endlich an manchen Stellen bereits der Geleiter der einzelnen Seele (nach dem Tode). Er geleitet Henoch bei seiner Auffahrt zum Himmel I. Hen. 71 3. Er bekommt Befehl, den Henoch vor seinem Eintritt in den höchsten Himmel zu salben und ihm sein Himmelskleid zu verschaffen II. Hen. 22 6 ff. Er führt den Adam bei seiner Entrückung vor Gottes Thron Vit. Ad. 25—29. Er kämpft mit dem Satan um Moses Leichnam Judas 9. Ihm vertraut Gott den Leichnam Adams an Vit. Ad. 47. Bt. Aδ. 37. Er bestattet den Adam Vit. Ad. 48. Bt. Aδ. 38–42. Er wird zu Abraham gesandt, um dessen Seele zu holen, und geleitet diesen auf seinen Wunsch vor seinem Tode durch alle Räume der Welt (Testam. Abrahams). Vgl. Lueken, Michael 4—61.

Neben Michael stehen nur noch wenig konkrete Engelgestalten. Als bedeutendster neben ihm steht Gabriel. Nach II. Hen. 24 1 sitzt Gabriel zur Linken Gottes (Michael zur Rechten?). Seine Gestalt ist aber so wenig ausgebildet, dass man über sie nicht zur Klarheit kommen kann. Im Danielbuch spielt er eine bedeutende Rolle, 8 16 9 21, ja er scheint geradezu der höchste Engel zu sein. Er ist der Menschengestaltige, der dem Daniel erscheint (vgl. 8 15 f. mit 10 4-11. 12 6-7), der einer der höchsten Engel ist und doch mit Michael nicht identisch sein kann. (Gabriel = der Mann Gottes? vgl. 9 21 der Mann Gabriel). Auch der Talmud vertritt bereits diese Auffassung Joma 77 a (vgl. Gressmann, Urspr. d. israel. jüd. Eschatol. 343; über die Dan. 10 5 f. beschriebene Erscheinung s. Gressmann 343—347). Er ist nach I. Hen. 20 7 über das Paradies, die Schlangen und Kerube gesetzt (Gabriel: der himmlische Urmensch?), nach I. Hen. 40 9 der Vorsteher aller Kräfte. Er reisst den Henoch in den siebenten Himmel

II. Hen. 21 5. — Es scheint, als wenn Gabriel ursprünglich der höchste Engel war und diesen Platz an Michael, den Engel des jüdischen Volkes, in der jüdischen Angelologie hat abgeben müssen; vgl. Lk. 1 19. 26. In der muhammedanischen Angelologie hat Gabriel noch immer den ersten Rang. Uriel — sein Name wird mit אוּר zusammenhängen — ist der Regent des Himmels und des Sternenheeres. Nach I. Hen. 20 2 ist er über das (Himmels-) Heer und den Tartarus gesetzt; vgl. I. Hen. 33 3. 72 1. 74 2. 75 3. 79 6. 80 1. IV. Es. 4 1. 5 20. 10 28. Vit. Ad. 48. Sib. II 229 (Uriel zerbricht die Pforten des Hades). Raphael scheint der Engel der Heilung zu sein. Er wird im Tobitbuch zur Heilung der Augenkrankheit des Tobit und zur Vertreibung des todbringenden Dämon Asmodi gesandt 3 16. 5 4. 12 15. I. Hen. 40 9 wird ausdrücklich gesagt, dass er über alle Krankheiten und Wunden der Menschen gesetzt sei (nach I. Hen. 20 3 über die Geister der Menschen). Unter den Erzengeln, die I. Henoch 20 aufgezählt werden, ist noch Jeremiel zu nennen. Er ist gesetzt ἐπὶ τῶν ἀνισταμένων, also wohl über die Seelen, die in der Unterwelt der Auferstehung harren. Damit stimmt sehr gut überein, dass IV. Es. 4 36 Jeremiel als Aufseher „der Seelen der Gerechten in ihren Kammern erscheint." In der Apok. des Sophonia (?) bei Steindorff 152 ist Eremiel ebenfalls der Engel der Unterwelt und der Toten. Sonst sind etwa noch zu nennen: Phanuel (Engel des Angesichts) I. Hen. 40 9. IV. Bar. 2; Raguel I. Hen. 20 4. II. Hen. 33 6; Samuel (?) II. Hen. 33 6; Asarjaljor (aeth) = Ἰστραήλ (der Lesart des Syncellus „Uriel" vorzuziehen) I. Hen. 10 1 (Ἰστραήλ ist in späterer Überlieferung der Todesengel); Ramael II. Bar. 55 3. 63 3; Sarasael IV. Bar. 4 (vgl. I. Hen. 20 6 Saraqiel) etc.

3. Wir versuchen nunmehr den Stimmungswert abzumessen, den diese Phantasien für den Glauben und die Frömmigkeit der damaligen Zeit hatten. Es muss zunächst hervorgehoben werden, dass trotz aller dieser Phantasien in weiten Kreisen, namentlich in den führenden Schichten des Spätjudentums, der Monotheismus gewahrt bleibt. Gott bleibt für den Glauben den Engeln gegenüber in seiner ganzen überragenden Allmacht und Herrlichkeit stehen. Die Engel sind nichts weiter als Boten und Vollstrecker seines heiligen Willens. Sie bilden den Hofstaat Gottes, der durch seinen Glanz den Glanz des Regenten nur um so eindrucksvoller heraushebt. Gott bleibt der Schöpfer, wenn auch die Engel als seine Gehülfen erscheinen, er bleibt der Weltrichter trotz der Rolle, die Michael im Weltgericht spielt. Er bleibt der Urheber des Gesetzes, wenn die Gesetzgebung auch durch Engel vermittelt ist. Erst Paulus hat hier weitergehende Konsequenzen gezogen Ga. 3 19 f.

Und doch muss auch die Kehrseite hervorgehoben werden. Die jüdischen Spekulationen, die den Engelglauben benutzten, um die Welt ein wenig weiter von Gott abzurücken und bei Vorgängen im

Weltgeschehen, die man nicht gern auf Gott zurückführte, Mittelwesen als wirkende Ursachen anzunehmen, scheinen doch eine gewisse Verbreitung und Volkstümlichkeit besessen zu haben. Ein Stück von seinem Weltregiment hat Gott, der Weltschöpfer und Weltrichter, tatsächlich im Volksglauben an die Engel abgegeben.[1]) I. Hen. 89 wird bereits vorgetragen, dass Gott von der Periode der Weltgeschichte an, mit der das Unglück Israels beginnt, das Regiment den 70 Völkerengeln (Hirten) überlassen hat. Bei der Tendenz auf Vergeistigung des Gottesglaubens vermied man überhaupt die Vorstellung, als wenn Gott selbst direkt in diese Welt eingreife, selbst seinen Frommen erscheine, mit ihnen rede und handle. Die ganze alte Geschichtserzählung wird danach umgewandelt. Bereits die älteste jüdische Haggada, wie sie z. B. in den Jubiläen vorliegt (s. o.), gibt zahlreiche Belege. Während zu den Propheten Gott selbst spricht, oder das Wort Jahwes zu ihnen kommt, verkehren die Apokalyptiker schon seit Sacharja fast nur noch durch Engel. Den Frommen der Makkabäerzeit stehen nach der Tradition Engel helfend und ratend zur Seite II. Mk. 11 8. (15 12 f.). III. Mk. 6 18. Man darf nicht vergessen, dass jüdische Theologie und jüdischer Volksglaube eine so plastische Gestalt, wie die des Engels Michael geschaffen haben.

Man wird aber getrost behaupten dürfen, dass in der unkontrollierten Religion des Volkes die Engel eine noch viel stärkere Rolle spielten und der Glaube an sie noch viel massiver und urwüchsiger auftrat als in der Theologie und der Literatur. Ein Blick in die Evangelienliteratur kann uns davon überzeugen. Besonders wird für den Glauben des Volkes der eine Gedanke wichtig, dass die Engel die himmlischen Fürbitter der Frommen seien, dass sie ihr Gebet vor den Thron Gottes bringen. Von Michael als dem grossen Fürbitter war bereits die Rede. Gut wird dieser volkstümliche Glaube bereits durch das Tobitbuch repräsentiert. Hier spielt Raphael die vermittelnde, fürbittende Rolle. Raphael sagt von sich selbst: „Ich habe das Angedenken Eures Gebets vor den Heiligen getragen“ 12 12. Er gehört zu den sieben Engeln, welche die Gebete der Heiligen darbringen 12 15. 3 16.[2]) Jub. 30 20 sprechen

1) Vgl. den Ausspruch R. Jochanans, Sanhedrin 38 b. (Wünsche III 3, 65 f.): „Der Heilige . . . tut nichts, er beratschlage denn zuvor mit seinen Engeln“.

2) Dagegen ist die Lesart des Cod. B. 3 16: „καὶ εἰσηκούσθη προσευχῆς ἀμφοτέρων ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Ῥαφαήλ. καὶ ἀπεστάλη“ — wohl

die Engel: Wir gedenken der Gerechtigkeit, die der Mensch in seinem Leben geübt hat.[1]) Test. Dan 6 tritt der fürbittende Engel dicht neben Gott: „Nahet euch Gott und dem Engel, der für euch bittet. Denn dieser ist der Mittler zwischen Gott und Menschen zum Frieden Israels". In der Todesnot vertraut sich der Mensch dem geleitenden Engel an, die Seele geht getröstet fort, wenn sie den Friedensengel sieht Test. Asser 6. Levi bittet den ihm erscheinenden Engel: „Herr, nenne mir Deinen Namen, damit ich ihn anrufe am Tage der Not" Test. Levi 5. Tobit preist im Gebet nicht nur Gott und seinen heiligen Namen, sondern auch „alle Deine heiligen Engel" 11_{18}.

Von derartigen Glaubensäusserungen bis zum Engelkult ist kein sehr weiter Weg mehr. In das offizielle Judentum und die führenden Kreise ist dieser freilich nicht eingedrungen. Aber derartige Unterströmungen müssen in den niederen Schichten, besonders in den weniger kontrollierten Kreisen des Diasporajudentums vorhanden gewesen sein. In der frühesten christlichen Literatur finden wir an einer Reihe von Stellen eine Polemik gegen Engelkult: Ap. Joh. 19_{10}. 22_{8}. Asc. Jes. $7_{21.\ 85}$. Apok. Sophonia (?), Steindorff 152, wird dem Seher mit absichtlicher Entschiedenheit verboten, sich vor dem geleitenden Engel niederzuwerfen und ihn anzubeten. Gegen Engelverehrung kämpft Paulus im Kolosserbrief ($2_{8.\ 18}$ ff. ταπεινοφροσύνη καὶ θρησκεία τῶν ἀγγέλων). Die ersten beiden Kapitel des Hebräerbriefs wenden sich sichtlich gegen dieselbe Gefahr. In den im Hirt des Hermas verarbeiteten jüdischen Quellen (Visio III, Similitudo VIII, IX) nimmt Michael eine derartige Stellung ein, dass in der christlichen Bearbeitung Christus unmittelbar in diese einrücken konnte. Juda 8. 10 f. II. Pt. 2_{10} verteidigen gar die Engelverehrung, und die Schroffheit ihrer Ausführungen beweist, dass den Verfassern hier ein Glaubensinteresse bedroht erscheint. Wir werden aber alle diese Spuren von Engelverehrung im jungen Christentum mit Sicherheit als Residuen jüdischen Glaubens betrachten dürfen. Ferner wissen wir auch aus den spärlichen Nachrichten, die uns von den Essenern erhalten sind, dass in dieser Sekte geheimnisvolle Engelnamen tradiert wurden. Und endlich begreift man von hier, wie in heidnischen und in christlich-apologetischen Kreisen die Be-

---

einfach ein Schreibfehler (lies τοῦ μεγάλου. καὶ Ῥαφαὴλ ἀπεστ.). Andernfalls hätte die Gestalt Raphaels diejenige Gottes hier bereits verdrängt.

1) Zur Idee der Fürbitte vgl. I. Hen. 9_{4} ff. 39_{5}. 40_{6}. 47_{2}. Ap. Jo. 8_{3} f.

urteilung der jüdischen Religion als Engelverehrung sich einer gewissen Verbreitung erfreute. Auch finden sich in Talmud, Targum, Midrasch gegen den Engelkult gerichtete Verbote.[1])

Auch Gegenströmungen gegen diese Entwicklung des jüdischen Volksglaubens lassen sich im Judentum unsrer Zeit nachweisen (vgl. die oben citierten Stellen der Apok. Joh. Soph. und der Asc. Jes.). Die Stellung der Sadduzäer ist bekannt Apg. 23 8. Eine gewisse Abneigung gegen eine allzu bedeutende Stellung der Engel zeigt auch der Verfasser des IV. Esra.[2]) Bei ihm ist der mit dem Seher redende Erzengel Uriel beinahe wieder der Male'ak Jahwe geworden. Ganz plötzlich und ohne Übergang wechseln in den Visionen Gott und der redende Engel die Rollen. Wenn so bestimmt betont wird, dass Gott allein die Welt geschaffen habe und sie allein auch richte (6 1 ff.), so braucht das keine Polemik gegen den Messiasglauben der christlichen Gemeinde zu sein. Es können sich diese Wendungen ebenso gut gegen jüdischen Engelglauben richten.

Kapitel XVII. Der Dualismus. Die Dämonologie.[3])

Eine zweite Belastung des monotheistischen Gottesglaubens ist der starke im Spätjudentum sich entwickelnde Dualismus. Dieser Dualismus tritt uns am Anfang dieser Periode noch in einem vollkommen mythologischen Gewande entgegen, wenn z. B. Jes. 24 21—23 von dem gefangenen Heer der Höhe in geheimnisvoller Weise geredet wird, wenn Jes. 27 1 von Gottes Kampf mit den

1) Vgl. Kerygma Petri bei Clemens Alex. Strom. VI 5 41; Apologie des Aristides, syrische Rec. c. XIV. ed. Hennecke S. 34; Celsus b. Origenes c. Celsum. I 26. V 6; Origenes ib. V 8. Vgl. Lueken, Michael 4 f. (s. dort auch die jüdischen Verbote der Engelverehrung).

2) Bemerkenswert ist auch, dass die sogenannte dritte Rezension des Tobitbuches (vgl. über diese Schürer III 178) an zwei Stellen, an denen der ursprünglichen Grundlage nach der Engelglaube sich sehr lebhaft äussert, eine deutliche Korrektur eintreten lässt 11 14. 12 12 (s. d. Zusammenstellung der Texte in Fritzsches libri apocryphi). Berachoth IX 13 a warnt R. Juda, in Gefahren nicht erst Michael oder Gabriel, sondern Gott anzurufen. Lueken, Michael 6.

3) Vgl. hierzu im Kap. XIII S. 287—291. Volz, jüdische Eschatologie 79 f.

Weltungeheuern redet, wenn Daniel das griechische Reich und seinen gottlosen Regenten unter dem Bilde des gegen Gott und seine Heerscharen kämpfenden Drachens darstellt. Wir haben es hier überall noch nicht mit gedankenmässigen Vorstellungen, sondern vielfach nur mit überkommener, in ihrem ursprünglichen Sinn kaum mehr verstandener Tradition, mit Bildern und Symbolen zu tun.

Bestimmte dualistische Gedanken und Vorstellungen werden für uns erst seit der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts (nach Daniel) sichtbar.[1]) Zunächst hat hier die Gen. 6 1 als Rudiment aufgenommene Sage von der Vermischung der Göttersöhne mit den Menschentöchtern oder vielmehr eine ausführlichere Erzählung dieser Sage, die sicher unabhängig neben Gen. 6 stand, weitergewirkt. Schon in der Grundschrift des I. Henoch bekommt diese Sage eine prinzipielle Bedeutung. Es entwickelt sich an ihr die Idee einer gefallenen Engelwelt. Mit ihr tritt für den Verfasser der älteren Henochbücher das Böse in die Welt ein. Die gefallenen Engel sind die Urheber aller bösen Zauberei, auch der heidnischen Astrologie und Wissenschaft (c. 7. 8. 69). Sie sind freilich gerichtet und erwarten an unterirdischen Orten ihre endgültige Bestrafung am Ende der Welt.[2]) Aber ihre Nachkommen treiben nun als Geister und Dämonen ihr Unwesen 15 8—16 4.[3]) Und bereits stehen an der Spitze jener gefallenen Geister mit Namen bezeichnete, führende Engel: der schon dem alt-jüdischen Volksglauben als Dämon bekannte Azazel[4]) עֲזָאזֵל und Semjaza (Schemchasai, der

1) In der Gestalt des versuchenden und anklagenden Engels, der vor Gottes Thron steht und den Namen Satan (Widersacher) führt, (vgl. Hiob 1 u. 2. I. Chron. 21 1. II. Chron. 18 20 ff. Sach. 3 1-5.) liegt noch kein eigentlicher Dualismus vor. Jedoch ist hier ein Anknüpfungspunkt für die weitere Entwicklung gegeben.

2) Vgl. 10 4 f. 11 f. 14 5. 16 1-4. (21 10). 39 1 f. 54 5 f. 55 4. 64. 67 6 ff. 68. 86—88. 90 21. 24.

3) Nach c. 19 sind die gefallenen Engel sogar noch gegenwärtig wirksam und verführen die Menschen, den Dämonen wie Göttern zu opfern. Es liegt hier wahrscheinlich eine Kombination der griechischen (nachplatonisch-stoischen) Dämonenlehre und der orientalischen Sage vom Engelfall vor.

4) Vgl. den Ritus des grossen Versöhnungstages Lev. 16 8-10. Nach Cheyne (Z. A. T. XV 153 ff. Encyclopädia Biblica. Art. Azazel, I 394—398) wäre Azazel ursprünglich keine Gestalt des Volksglaubens, sondern eine Schöpfung priesterlicher Gelehrsamkeit, durch welche man eine alte Volkssitte, den Dämonen zu opfern, zu vergeistigen und unschädlich zu machen suchte. — Über Azazel vgl. I. Hen. 6 7. 8 1. 9 6. 10 4. 8. 13 1. 54 5 f. 55 4.

verborgene Name?). An die Auffassung des I. Henochbuches schliessen sich die Jubiläen an 4 22. 5 1 ff.[1]) Auch nach ihnen sind die Dämonen die Nachkommen der gefallenen Engel 10 5. Sie sind durch die Flut natürlich nicht vernichtet. Auf das Gebet Noahs hin wird der grösste Teil von ihnen zwar gebunden, aber durch die Fürbitte ihres Obersten (Mastema) bleibt ein Teil erhalten 10 5—9. Erst in der seligen Endzeit soll es keine „Satane" mehr geben 23 29. 50 5. Sie sind die Erreger aller Krankheiten; dem Noah werden zum Schutze gegen sie die heilkräftigen Mittel offenbart 10 12 f. Sie sind vor allem auch — es ist das eine Idee (s. o. I. Hen. 19) von ausserordentlicher Tragweite — die Urheber des Götzendienstes oder mindestens die Gehülfen der Menschen bei dessen Einführung 11 4 f. 15 31. Und hier hat, wie schon angedeutet wurde, die böse Geisterwelt bereits ein monarchisches Oberhaupt, dessen Name in der äthiopischen Überlieferung Mastema ist (Satan?, einmal tatsächlich Satan überliefert 10 11). Dieser Mastema spielt übrigens noch immer im wesentlichen die Rolle des alttestamentlichen Satans, er ist der Engel der Versuchung in der Erzählung von der Opferung Isaaks 17 16. 18 9. 12, ganz wie im Hiobbuch; er ist der Strafengel, der die Erstgeburt in Ägypten schlägt 49 2, wie in der Chronik. Er ist der „Ankläger", der beim Auszug der Kinder Israels eingesperrt werden muss, damit er nicht Anklage gegen sie erhebt 48 15.[2]) Aber er ist mehr als das: als das Haupt der bösen Geister wird er bereits der Widersacher des göttlichen Regiments, das Prinzip des Bösen und des Unglücks in der Welt 10 5 ff. 19 28. 48 2. 9. 12. Wieder eine andre dualistische Idee spinnt der Verfasser der „Tiervision" im I. Henoch, der übrigens auch die Theorie von den gefallenen

69 2 (Sib. II 215? Apok. Abr. 13. 14. 20. 22—24. 29. 31). Zu dem Ort seiner Gefangenschaft Dudael vgl. das Beth-Hadudo, Joma VI 5. Targum Ps.-Jonathan zu Lev. 16 (10). 22 (vgl. Grünbaum, ges. Aufsätze 72). In der Henochschen Überlieferung tritt als Haupt der gefallenen Engel Semjaza neben und vor Azazel 6 3. 7. 9 7. 10 11. 69 2. Es scheint, als wenn hier zwei Traditionen, von denen die eine dem Semjaza, die andere dem Azazel die Hauptrolle zuschrieb, verarbeitet sind.

1) Auch der II. Henoch. Doch tritt hier die Sage vom Engelfall (c. 7 u. 18) bereits stark zurück. In der späteren Gestalt der Sage, in welcher diese z. B. Pseudo-Clement. Homil. VIII 12 ff. vorliegt, sind die gefallenen Engel nicht Empörer gegen Gott. Sie steigen, um die Menschen zu bessern, auf die Erde hinab und unterliegen der Verführung. Die spätere Tradition suchte also zu mildern (s. u. Kap. XXIV).

2) Vgl. auch Jub. 48 2. 9 f.

Engeln kennt. Nach ihm hat Gott seit der Zeit des babylonischen Exils den siebenzig (72?) Hirten, d. h. den Völkerengeln das Weltregiment gegeben, um Israel zu strafen. Diese Engel aber sind nicht mehr einfache Vollstrecker des göttlichen Strafwillens, sondern überschreiten den Strafbefehl Gottes und werden dafür am Ende der Tage gerichtet 89 59 ff. 90 22. 25.[1]) Die Bilderreden entwickeln die Theorie der Strafengel weiter. Sie kennen Satane (Strafengel) und ihren Obersten den Satan 53 3, aber noch nicht eigentlich als böse Mächte, sondern wesentlich als Vollstrecker göttlicher Strafe 40 7. 53 3. 56 1. 62 11. 63 1. 66 1; vgl. II. Hen. 10 3. Levi 3.[2]) Doch wenn es 54 6 heisst, dass die gefallenen Engel dem Satan untertan wurden, so ist dieser hier bereits wieder das Haupt der gottfeindlichen Mächte geworden. Auch in dem noachischen Stücke I. Hen. 65 6 sind die Satane böse Engel.

An diesem Punkt tritt nun eine neue, merkwürdige Gestalt in der hier vorliegenden Entwicklung auf mit einem Namen von rätselhafter Bedeutung und Herkunft: Beliar. Beliar oder Belial ist aller Wahrscheinlichkeit nach[3]) ursprünglich ein Gott der Unterwelt (der Toten) gewesen, wie z. B. Abaddon. Der Gott der Unterwelt und des Todes wird nun zum Teufel. Die Jubiläen kennen bereits den „Geist des Belchor" 1 20 (Söhne Beliars 15 33). Aber erst in den Testamenten wird Beliar der vorherrschende Name des bösen Geistes, des grossen Gegners Gottes im Weltregiment.[4])

1) Angedeutet ist diese Idee bereits Ps. 58. 82 und Jes. 24 21-23.

2) Wir sehen, wie hier allmählich die Idee von höllischen Plagegeistern, deren Aufgabe die Peinigung der Gottlosen im Jenseits ist, in das Judentum eindringt; vgl. II. Hen. 42, namentlich die Apok. Sophonja (?), Steindorff 150 ff. und oben die Vorstellung von den Geleitengeln der bösen Seele.

3) Das alttestamentliche בְּלִיַּעַל ist allerdings im alttestamentlichen Sprachgebrauch Abstraktum geworden und bedeutet in den meisten Fällen Nichtsnutzigkeit. Gottlosigkeit, einige Male auch (Ps. 41 9. Nah. 1 11) Vernichtung (vgl. Nah. 2 1 das Verderben). Auf die richtige Spur führt nur noch Ps. 18 5 = II. Sam. 22 5. Wenn hier von „Strömen Belials" die Rede ist, so kann das kaum etwas anders bedeuten als Ströme der Unterwelt. Belial ist die Unterwelt und natürlich als solche Person wie Hades, Abaddon. Vgl. Cheyne. Artikel Belial, Encyclopaedia Biblica I 525; Gunkel Schöpfung und Chaos 286. Über die nahe Verwandtschaft von Tod und Teufel s. o. S. 290 2.

4) Es findet sich auch die Bezeichnung Σατανᾶς Asser 6. Gad 4. Dan 3. 5. 6.; διάβολος Naphth. 3. 8; τὸ ἄφρτον πνεῦμα Benj. 3; ἐχθρός Dan 6, vgl. Apok. Abr. 24; ὁ ἄρχων τῆς πλάνης Juda 19; τὸ πνεῦμα τοῦ μίσους Gad. 6 u. s. f.

In schroffem Gegensatz stehen sich hier Gott und Beliar gegenüber. Sim. 3. 5: ἡ πορνεία . . . . χωρίζουσα θεοῦ καὶ προσεγγίζουσα τῷ Βελίαρ. — Jss. 6. Dan 4: ταρασσομένης δὲ τῆς ψυχῆς συνεχῶς ἀφίσταται κύριος ἀπ' αὐτῆς καὶ κυριεύει αὐτῆς ὁ Βελίαρ. Dan 5. Besonders beachtenswert ist, dass mit den Gegensätzen „θεὸς Βελίαρ" die Gegensätze „φῶς σκότος" parallel stehen. Levi 19: ἔλεσθε οὖν ἑαυτοῖς ἢ τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς, ἢ νόμον Κυρίου ἢ ἔργα Βελίαρ. Jos. 20: κύριος ἐν φωτὶ ἔσται μεθ' ὑμῶν, καὶ Βελίαρ ἐν σκότει . . μετὰ τῶν Αἰγυπτίων. Naphth. 2: ὁ λόγος αὐτοῦ (sc. des Menschen) ἢ ἐν νόμῳ κυρίου ἢ ἐν νόμῳ Βελίαρ, καὶ ὡς κεχώρισται ἀνάμεσον φωτὸς καὶ σκότους . . . . οὕτως οὐδὲ ἐν σκότει δυνήσεσθε ποιῆσαι ἔργα φωτός (vgl. Naphth. 3. Benj. 5. Gad 4). Wie Gott von den sieben Erzengeln, so ist Beliar von sieben bösen Geistern umgeben Rub. 2—3 (vgl. Seb. 9). Von ihm und seinen Geistern stammt alles Böse im Menschen Juda 19. Dan. 1. 6 (Jss. 4). Gad 4. 6. Die wilden und bösen Tiere sind seine Werkzeuge. Naphth. 8: ὁ διάβολος οἰκειοῦται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκεῦος καὶ πᾶν θηρίον κατακυριεύσει αὐτοῦ. In der Furcht Gottes und durch Tun guter Werke vertreibt der Fromme den Beliar, seine bösen Geister und wilden Tiere (Seb. 9). Benj. (3). 5.

Die Gestalt und der Name Beliars treten auch in der übrigen jüdischen Literatur ziemlich häufig hervor. So ist er in dem sicher jüdischen Martyrium Jesaiae der böse Geist, der den Manasse beherrscht und den Tod des Propheten veranlasst.[1]) In der jüdischen (?) Apokalyptik (Sib. II. 167 III 63 ff.) ist Belial hier und da der grosse Gegner Gottes am Ende; so wird er in der Überlieferung auch zum Antichrist. S. o. S. 292 ff.

In der neutestamentlichen Zeit (vgl. Ass. Mo. 10 1) gehört die Gestalt des Teufels zum festen Bestand des jüdischen Volksglaubens. Zeugnisse dafür liefern in Fülle die Evangelien[2]) und die

1) Der Name Beliar scheint der jüdischen Grundschrift in der Ascensio Jes., dem Martyrium Jes., anzugehören. 2 4 „Beliar der Engel der Gesetzlosigkeit" (ἄγγελος τῆς ἀνομίας) welcher der Fürst dieser Welt ist, dessen Name ist Matanbukus (= מַתְּנָן בּוּקָא? nichtiges Geschenk, Umschreibung von בְּלִיַּעַל? vgl. 5 3)". 3 11. 13. 5 15. Auch der eingesprengten Apokalypse 3 13. b ff. eignet er: 4 14. 16. 18. Der Kompilator des Ganzen führte für ihn die Bezeichnung Samael (s. o. S. 291 2) ein 1 8. 11. 2 1. 3 13. 5 15. 16 (s. die künstlichen Kombinationen 1 8. 3 13. 5 15); vgl. noch in der Visio 7 9 (nach aeth. u. lat.[1]) und IV. Bar. 4. 9 (Kautzsch II 451. 454.) Daneben findet sich hier und da der Name „Satan" 2 2. 7 (7 9 lat.[2]). 11 41. 43; vgl. noch 1 3 „Der Fürst dieser Welt und seine Engel, Gewalten und Mächte".

2) In den gesicherten Worten Jesu ist die Erwähnung des Teufels nicht gerade häufig. Vgl. Mk. 3 23 u. Par. (8 33 u. Par.). Mt. 12 29 u. Par. Lk. 10 18 (ein wegen seiner Seltsamkeit doch wohl echtes Herrenwort). — Die Versuchungsgeschichte gehört kaum hierher, sie enthält nur evangelische Überlieferung. Mk. 4 15 u. Par. (Auslegung der Parabel). Mt. 13 39. 25 41 (Lk. 13 16?). Lk. 22 31 (?) sind späteres Gut der Überlieferung. — Der Ge-

übrige Literatur des Neuen Testaments. Lehrreich ist aber, wie selten und in mehr zufälligen Wendungen Paulus den Teufel erwähnt.[1]) Einmal nennt er ihn allerdings sogar den Gott dieser Welt II. Ko. 4 4. Aber selbst den Sündenfall Adams scheint er noch nicht auf den Teufel zurückgeführt zu haben Rö. 5 12. II. Ko. 11 3 (vgl. IV. Mk. 18 8). Dagegen ist die Lehre vom Teufel fundamental in den johanneischen Schriften, deren Denken sich in den grossen dualistischen Gegensätzen: Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Gott und Teufel (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου 12 31. 14 30. 16 11; vgl. 8 44. 13 2) bewegt.[2])

Über die Herkunft der bösen Geister reflektierte man zunächst nicht. Erst verhältnismässig spät scheint die Anschauung, dass der Satan ein gefallener Engel sei, entstanden zu sein. Im II. Hen. 29 4-5 (Rec. A) findet sich die Andeutung, dass ein Erzengel, der seinen Thron höher setzen wollte als die Wolken, dafür von Gott aus der Höhe herabgeworfen, nun beständig in der Luft fliege (vgl. bereits Jes. 14 12-15. Ez. 28, ferner Apok. Joh. 12 7 ff. Asc. Jes. 7 9-12, τὸ ἄφρον πνεῦμα Benj. 3. Eph. 2 2). Sehr merkwürdig und religionsgeschichtlich interessant ist die Erzählung, die allerdings bereits recht gnostisch klingt: Als Adam erschaffen sei, habe Gott durch Michael allen Engeln befohlen, das Ebenbild Gottes anzubeten; der Satan habe sich geweigert, sei deshalb aus dem Himmel geworfen und habe dann aus Neid den Adam verführt (Vit. Ad. 12 ff.; vgl. II. Hen. 31 3; über die weite Verbreitung dieser auch bei den Mandäern sich findenden Sage s. Bonwetsch, Fragen d. Bartholomaeus. N. G. G. W. 1897 H. I, 36—40).

Erst verhältnismässig spät und in denselben Quellen tritt übrigens

---

brauch ὁ πονηρός (sc. Satan) Mt. 5 37. 6 13. 13 19. 38 gehört dem Matthäus und nicht der ursprünglichen Evangelienüberlieferung.

1) I. Ko. 5 5. 7 5. II. Ko. 2 11. 11 14. I. Th. 2 18. Auch in der älteren rabbinischen Theologie spielt der Teufel keine Rolle (vgl. das Register zu Bachers Agada der Tannaiten), ebensowenig in den Apokalypsen des Baruch und Esra.

2) Übrigens findet sich jener tiefere und mehr spekulative Dualismus des Johannesevangeliums, in welchem die Gegensätze Gott und Teufel metaphysisch vertieft erscheinen, auch schon hier und da im Judentum. Schon oben ist darauf hingewiesen, wie in den Testamenten neben den Gegensatz θεός—Βελίαρ an vielen Stellen der andere: φῶς—σκότος tritt (vgl. vor allem die Entwicklung dieser dualistischen Grundanschauung Test. Asser 1—6 und die auf dieser ruhende Ermahnung zur ἁπλότης und zur Abkehr von aller Zwiespältigkeit). Besonders ist hier ferner auf I. Hen. 108 11 ff., allerdings ein Fragment unsicherer Herkunft, zu verweisen. „Aber nun werde ich die Geister der Guten, die zum Geschlecht des Lichts gehören, rufen und werde verklären die in Finsternis Geborenen". „Sie werden sehen, wie die in Finsternis Geborenen in Finsternis geworfen werden" v. 14. Vgl. I. Hen. 58 6. 61 12. 63 6. 92 5. IV. Esra 14 20. II. Bar. 18.

auch die Anschauung von der Verführung Adams und Evas durch den Teufel auf: Sap. 2 24 (II. Hen. 31. Rec. A). Es scheint fast, als wenn sie erst im Zusammenhang mit der Lehre vom Fall des Teufels entstanden sei.

Im engen Zusammenhange mit diesem spezifisch dualistischen Glauben an den Teufel steht der allgemeinere an böse Geister, Dämonen.[1]) Der Glaube an Dämonen ist, wie wir bereits aus der vorhergehenden Entwicklung sahen, älter als der Teufelsglaube. Ja, er ist eigentlich uralt. Der Glaube an Geister, und namentlich auch böse, schädigende Geister, steht am Anfang aller religiösen Entwicklung der Menschheit. Er bildet den tiefsten Untergrund alles religiösen Lebens der Völker. Durch höhere Glaubensvorstellungen zurückgedrängt, wird er niemals ganz ausgerottet und überwunden. So hat auch der starke Monotheismus der Frömmigkeit der Psalmen und Propheten jenen niederen Glauben zwar mit einer Energie sondergleichen zurückgedrängt, so dass man von ihm in der alttestamentlichen Literatur nur wenig Spuren findet;[2]) doch ist als sicher anzunehmen, dass er sich in den unteren Schichten des Volkes in einer gewissen Lebendigkeit erhalten hat. In der späteren Zeit des Judentums aber dringt dieser Glaube mit grosser Energie wieder in die oberen Schichten und erscheint deshalb auch in einer ganz andern Stärke in der Literatur des Judentums. Es äussert sich in diesem Vorgang ein allgemeines Gesetz religiösen Lebens: Wo immer der höhere Glaube eines Volkes brüchig wird und zusammenzubrechen droht und neue etwa noch höhere Formen noch nicht sicher ausgeprägt sind, also in allen Perioden des Überganges, steigt der alte niedere Glaube aus den Tiefen der Volksseele wieder herauf. In dieser Lage befindet sich das Judentum und mit dem Judentum eigentlich die ganze umgebende Welt. Überall in der Kulturepoche des Hellenismus und des römischen Kaiserreichs brechen die Nationalreligionen zusammen, und überall wuchert mit unheimlicher Stärke der Aberglaube, der Glaube an Geister und Gespenster, an Geisterbeschwörung und magische Mittel, an die Macht des Namens, der Zauberformel, des zauberkräftigen Gebets, an das Binden (Bannen) und Lösen und Besprechen üppig empor. — Es ist bei der weiten Verbreitung dieser Erscheinung kaum nötig, für das Judentum Einflüsse fremder Religionen von vornherein anzunehmen. Solche sind gerade hier durchaus nicht ausgeschlossen, aber im ein-

1) Vgl. zum folgenden den Artikel von J. Weiss über Dämonen in Herzogs R. E.[3] IV. 408—410; s. dort weitere Literatur.

2) Vgl. H. Duhm, d. bösen Geister im A. T. 1904.

zelnen und konkreten schwer nachweisbar, weil hier eben alles durcheinanderfliesst.[1])

Jedenfalls durchdringt der Dämonenglauhe im Zusammenhang mit dem erwachenden Dualismus sehr stark die spätjüdische Religion.[2]) Beweis dafür, wie stark der Volksglaube nach dieser Richtung infiziert ist, sind namentlich unsere Evangelien. Jesus lebt mitten in diesen Vorstellungen; als eine besondere Gruppe seiner Heilungswunder wird bei den Synoptikern (nicht mehr bei Johannes) wieder und wieder das Dämonenaustreiben hervorgehoben. Aber auch in den führenden Gelehrtenkreisen herrscht derselbe Glaube. Nach Jesu Wort trieben die Jünger der Pharisäer Dämonen aus Mt. 12 27. Einer der Hochgebildeten, Josephus, erzählt uns, das einer seiner Stammesgenossen in Gegenwart Vespasians mit einem salomonischen Zauberring aus einem Besessenen einen Dämon vertrieben habe, und zeigt damit, was in dieser Beziehung auch in den höchsten Kreisen dieser Zeit möglich war A. VIII 46 ff.[3]) Die spätere jüdische Gelehrtenüberlieferung ist voll von diesem Aberglauben.[4]) In der Theologie des Paulus tritt zwar, wie wir sahen, die Gestalt des Teufels stark zurück, aber der Dämonenglaube spielt auch bei ihm eine grosse Rolle.[5])

1) S. u. Kap. XXIV; s. dort auch über die Gleichsetzung des Dämons Asmodi mit dem persischen Aeshma Daeva.

2) Besonders voll von Dämonenglauben ist der Kreis der Henochischen Schriften: I. Henoch (II. Hen.), Jubiläen und Testamente. Viel seltener oder gar nicht begegnet man diesem Glauben in den Psalmen Salomos, der Ass. Mos., IV. Esra, II. Baruch und in der hellenistischen Literatur. Vgl. besonders I. Hen. 7—8. 65—69. Jub. 10—11. Test. Ruben 2—3 (und viele andre Stellen der Testamente). II. Hen. 42. Apok. Sophonia (?) ed. Steindorff 149—153.

3) Vgl. den wunderlichen Bericht des Josephus über die Zauberwurzel Baaras B. VII 180 ff.

4) Ganz besonders die Gemara des babylonischen Talmud und die Midraschim. Dagegen sind Mischna und palästinensischer Talmud verhältnismässig freier davon. Es scheint auch hier, als wenn namentlich die Gelehrten des mischnaischen Zeitalters dem bunten Volksglauben sich weniger zugänglich erwiesen haben. (Soweit gebe ich Perles Ausführungen in seiner gegen mich gerichteten Streitschrift S. 35—37 recht). Vgl. namentlich die haggadische Überlieferung über den König Salomo, das Haupt aller Zauberer nach späterer Auffassung. Näheres bei Schürer III 299. 303; Kohut, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes IV 80 ff.; Grünbaum, gesammelte Aufsätze 22 ff. 31 ff., neue Beitr. z. semitischen Sagenkunde. 198 ff.

5) Vgl. J. Weiss l. c. 409 f., besonders O. Everling, die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888.

In seinen einzelnen Zügen diesen Glauben zu schildern, ist fast vergebliche Arbeit. Man trifft hier auf der niedersten Stufe menschlichen Glaubens überall dieselben Formen. Wenn die bösen Geister in der griechisch-jüdischen Literatur durchweg δαίμονες, δαιμόνια genannt werden, so ist die Vorstellung wie der Name griechischen Ursprungs. Die nachplatonischen und stoischen Philosophen haben, um irgendwie den griechischen Volksglauben mit ihren geläuterten Begriffen vom Wesen der Gottheit in Einklang zu bringen, sich prinzipiell der Annahme von Mittelwesen zwischen der Gottheit und den Menschen bedient, die sie Dämonen nannten. Schon die LXX gibt nun die שדים und שעירים des Alten Testaments mit δαιμόνια wieder. Das Judentum hat bei dieser Herübernahme den Begriff freilich einseitig in malam partem umgewandelt, während in der griechischen Philosophie der Accent gerade auf der Annahme mittlerischer — halb guter halb böser — Wesen liegt. — Über die Theorie von der Herkunft der bösen Geister von den gefallenen Engeln ist bereits die Rede gewesen (s. o. S. 382). Sie scheint speziell jüdisch zu sein. Auch über die Beziehung der Dämonen zum heidnischen Götzendienst ist bereits gehandelt.[1]) Ihrem Wesen nach sind die Dämonen Geister, sie haben nicht Fleisch und Blut wie die Menschen I. Hen. 15 9. 16 1; vgl. Eph. 6 12. Sie sind unsichtbar, eine äussere Gestalt nehmen sie nur zeitweilig an (I. Hen. 19 1, vielerlei Gestalten annehmend). Sie sind aber im Gegensatz zu den Engeln niederen Gelüsten, irdischen Leidenschaften, der Wollust, dem Hunger und Durst unterworfen Tob. 3 8. 6 16 ff. I. Hen. 15 11.[2]) Als ihre Wohnstätte denkt man sich gern öde und verwüstete Stätten.

1) S. 351; s. dort auch über die Gleichsetzung der Götter oder Dämonen mit den Totengeistern (Gespenstern).

2) Bemerkenswert ist die I. Hen. 15 11 vorgetragene Anschauung: „Sie werden nicht essen, sondern hungern und dürsten". — Vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] S. 149. Eine ganz ähnliche Vorstellung Pseudoclement. Homil. IX 10 „πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι, διὰ τὸ πνεύματα εἶναι . . . εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασιν σώματα". Diese Anschauung scheint uralt und ätiologischen Charakters zu sein. Sie erklärt, weshalb man den Dämonen opfern muss, wenn sie auch, wie die Erfahrung lehrt, nichts vom Opfer geniessen. Sie können nichts geniessen, aber hungrig sind sie doch. Anders ist die Anschauung Aboth R. Nathans 37, wonach die bösen Geister in den vier Dingen: Essen und Trinken, Fortpflanzung, Sterben, den Menschen gleich sind. Kohut, jüdische Angelologie und Dämonologie. Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes IV. 54 ff.

Jes. 13 21. 34 14. I. Bar. 4 35. Apok. Joh. 18 2, Gräber Mk. 5 1 ff., namentlich die Wüste Mk. 5 10. u. Par., Mt. 12 43. u. Par. (Tob. 8 3 „im oberen Ägypten"), auch die niederen Schichten der Luft Test. Benj. 3. II. Hen. 29 5. Asc. Jes. 7 9 ff. Eph. 2 2. Überall da, wo etwas Unerklärliches und Unerwartetes, etwas Aussergewöhnliches geschieht, da haben nach der populären Anschauung Geister ihre Hand im Spiel. Und wo das Aussergewöhnliche Unglück und Verderben für den Menschen bedeutet, da sind es böse Geister. Ihre Zahl ist daher eine unendlich grosse. „Sie decken die Erde wie das Gras" heisst es in babylonischen Zaubertexten. „Wäre dem Auge die Macht verliehen worden, alles zu sehen, so könnte kein Geschöpf bestehen (vor dem Anblick der Gespenster)." „Ein jeder von uns hat deren Tausend an seiner Linken und Myriaden an seiner Rechten". (Berachoth 6 a; Goldschmidt I 15). Nach jüdischem Volksglauben sind sie vor allem in Krankheiten, die den Menschen befallen, wirksam. Und besonders werden Erkrankungen unheimlicher, unerklärlicher Art, die den Menschen mit Heftigkeit packen: Tobsucht, lethargischer Wahnsinn, Epilepsie, Nachtwandeln und ähnliche Krankheitserscheinungen beständig auf ihre Wirkung zurückgeführt.[1]) Aber diese Betrachtungsweise lässt sich beliebig erweitern. Auch ein einfaches Fieber kann als die Wirkung eines Dämons angesehen werden (Lk. 4 39 ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ; vgl. Lk. 13 11). Und im allgemeinen heisst es: „Sie werden böse handeln, Gewalttaten begehen, Verderben stiften, angreifen, kämpfen, Zertrümmerung auf Erden anrichten und Kummer bereiten" I. Hen. 15 11. Übrigens bringen die Geister nicht nur das Unglück über die Menschen. Des öftern wird hervorgehoben, dass sie ihn zur Sünde verführen. Namentlich hat der Verfasser der Testamente diese Anschauung ausgebildet. Er kennt sieben (resp. acht) Geister, von denen die Hauptsünden der Menschen stammen Rub. 2 f. (vgl. Sim. 3. Juda 16 (vier böse Geister). Juda 20. Jss. 7 Seb. 3. Dan 5 Benj. 3); vgl. Lk. 8 2. Mt. 12 45 u. Par. Von ihnen stammt namentlich auch alle zauberische Weisheit und alles übe menschliche Können: Beschwörungen, Kenntnis der Zauberwurzeln, Lösungen von Beschwörungen, Astrologie und Beurteilung der Himmelszeichen, Mondzauber (σεληναγωγία) I. Hen. 8. Das ist die Weisheit der Wächter, die der Patriarch Kenan nach der Flut auf einem Felsen eingegraben fand Jub. 8 3. Man war nicht abgeneigt, von hier aus alle heidnische Wissenschaft als eine Wirkung der Dämonen zu betrachten,

1) Kohut, a. a. O. 58 f.

namentlich eben die Wissenschaft der Chaldäer, die Himmelskunde und die Astrologie. Auf der andern Seite verwarf man übrigens jene Dinge nicht schlechthin. Dann glaubte man, dass sie von guten Geistern offenbart seien. Man kennt eine Himmelskunde, die dem Henoch von Engeln offenbart ist, ein übermenschliches Wissen, das die Weisheit Gottes verleiht, ein Dämonenaustreiben im Namen Gottes. Endlich bedrohen nach spätjüdischem Glauben die Dämonen den Menschen nicht nur in diesem Leben. Sie lauern auf seine Seele auch nach seinem Tode, die Seele des Gottlosen bringen sie in ihre Gewalt. Von diesem Gedanken finden sich allerdings in unsrer Literatur erst hier und da Spuren; vgl. namentlich Test. Asser 6. Apok. Sophonja, Steindorff 150, s. o. S. 340 f.

An diesen weitverzweigten Dämonenglauben schloss sich dann eine ebenso ausgedehnte bunte und mannigfaltige Zauberpraxis an. Waren die Dämonen an allem Unglück schuld, so befreite man sich von dem Unglück durch Bedrohung und Vertreibung der Dämonen. Im Mittelpunkt des Tobitbuches steht die Erzählung von der Austreibung des Dämons Asmodi durch ein besondres Räucherwerk. Die Evangelien und die Apostelgeschichte des Neuen Testaments liefern zahlreiche Beispiele für die Praxis des Dämonenaustreibens.[1]) Man bespricht, bedroht[2]) den im Kranken hausenden Dämon mit feststehenden wirkungsvollen Formeln. Beten und Fasten sind wirksame Mittel. „Diese Art wird nur durch Beten (und Fasten) ausgetrieben".[3]) Besonders beliebt ist die Anwendung geheimnisvoller heiliger Namen, vor allem des verborgenen Gottesnamens (s. o. S. 355).[4]) Auch Jesu Namen sehen wir sehr bald als Zaubermittel verwandt.[5]) In ganzen Büchern sammelte man die Volksschriften, Formeln und Praktiken, die zur Austreibung der Dämonen nützlich waren (vgl. Apg. 19 19). Schon Jubiläen 10 12 f. kennt ein solches Buch, das dem Noah von Engeln offenbart wurde. Ein besonderer Heros im Kampf

1) Abgesehen von dem Dämonenaustreiben Jesu und seiner Jünger vgl. Mt. 12 27; Apg. 8 9. 13 6. 19 13 ff. (Just. Dialog. 85).

2) Vgl. das ἐπιτιμᾶν in den Evangelien Mrk. 1 25. 3 12. (4 39). 9 25. Lk. 4 39.

3) Mk. 9 29. Mt. 17 21 (Hndschr.).

4) Über den zauberkräftigen verborgenen Namen, den Michael verwahrt hält, und dessen Macht gibt bereits der noachitische Zusatz der Bilderreden eine interessante Ausführung I. Hen. 69 14 ff. Aber auch Engelnamen besitzen Zauberkraft. Die essenischen Geheimbücher enthalten solche Engelnamen Jos. B. II 142.

5) Mk. 9 38; Lk. 9 49; Apg. 19 13.

gegen die bösen Geister wird Salomo, von dessen Herrschaft über die Dämonen schon zu seinen Lebenzeiten die jüdische Haggada (s. o. S. 388 4) viel zu berichten weiss. Zauberbücher unter seinem Namen müssen frühzeitig im Umlauf gewesen sein.[1]) Den salomonischen Zauberring, mit dessen Hülfe man über die Dämonen herrscht, kennt bereits Josephus. Die Mesusen sollen vor allem die Dämonen vom Hause ferne halten. Dass die Tephillin ursprünglich den Wert von Amuletten haben, ist auch einer späteren Zeit nicht unbekannt. Das beweist schon ihr griechischer Name (φυλακτήρια) (s. o. S. 206). Der Stoff lässt sich hier beliebig vermehren. Doch ist das bei den überall ausserordentlich gleichbleibenden Formen der Zauberpraxis kaum nötig.[2])

Spezifisch charakteristisch aber ist für den entwickelten jüdischen Dualismus die Idee eines geordneten Reiches des Bösen. Nachdem die Idee des Teufels im Judentum zur Herrschaft gekommen war, werden die Dämonen der Herrschaft des Teufels unterstellt. Sie bilden sein Reich, wie die Engel zur Herrschaft Gottes gehören. Besonders deutlich tritt bereits in den Testamenten das Reich [3]) Beliars mit den bösen Geistern (und den wilden Tieren) dem Reich Gottes und der guten Geister gegenüber (s. o. S. 385). Wie um Gottes Thron die sieben Erzengel stehen, so sind dem Satan sieben (acht) Geister unterstellt, die den Menschen zu den Hauptsünden verführen Rub. 3. Ganz besonders ist in den Reden Jesu nach den Synoptikern diese Idee ausgeprägt. In seiner Widerlegung des Vorwurfs, dass er die Dämonen durch Beelzebub austreibe, setzt Jesus es als gegeben voraus, dass der Satan ein organisiertes Reich besitzt Mk. 3 24 u. Par. Wenn er die Dämonen austreibt, so sieht er darin ein Anzeichen, dass Gottes Herrschaft kommt, d. h. dass das Reich Satans vernichtet

1) Ein christliches Testamentum Salomonis bei Fleck, wissensch. Reisen durch Deutschland etc. II 3 (1837, 111—140). Ein Zauberbuch des Salomo soll nach jüdischer Tradition bereits Hiskia verborgen haben. Suidas s. v. Ἐζεκίας; vgl. Pesachim IV. 9. Schürer III 304.

2) Vgl. zum Ganzen Schürer III 294—304; zur jüdischen Zauberliteratur ib. S. 301. — Allgemeines über jüdisches Zauberwesen s. bei Schwab, Vocabulaire de l'Angélologie (Mémoires présentés à l'académie des Inscriptions et Belles lettres Sér. I. Tom. XI. 2 1897) S. 113—144. Über den Glauben an wirkungskräftige Namen s. vor allem W. Heitmüller im Namen „Jesu" 1903 (Forschungen II) 132—185. Vgl. auch die Ausführung über das zauberkräftige Regengebet Kap. XIX. Anhang.

3) In gewisser Weise bilden bereits die um Semjaza und Azazel sich sammelnden abtrünnigen Engel eine organisierte Gemeinschaft.

wird Mt. 12 28 u. Par; vgl. Lk. 10 17 f.[1]) Nach der grossen (wahrscheinlich späteren) eschatologischen Rede ist das höllische Feuer dem Teufel und seinen Engeln bereitet Mt. 25 41; vgl. Asc. Jes. 7 9 (Samael und seine Scharen). In der Apokalypse führt Michael mit dem Engelheer gegen Satan und seine Scharen den himmlischen Krieg. 12 7 ff.[2])

Diese ganze Gedankenwelt ist jedenfalls nicht ohne starken Stimmungswert für den Glauben gewesen. Es wäre ganz verkehrt, hier überall nur Spekulationen von Theologen und Apokalyptikern sehen zu wollen. In jenen ziemlich wirren und krausen Gedanken kommt der Charakter der jüdischen Frömmigkeit, die pessimistische Haltung des jüdischen Glaubens zum Ausdruck: Gott hat sich zum Teil des Weltregiments begeben, im Grossen wie im Kleinen. In einer Welt, in der die Weltreiche regieren und das fromme Volk unterdrücken, in der Edom triumphiert und Jakob unterliegt, herrscht der Satan. Das Römerreich ist Teufelswerk (s. o. S. 291 2). Und das mannigfache Unglück und Leid der einzelnen Frommen ist vielfach das Werk von Dämonen. Die Evangelien vor allem beweisen, wie tief der Dämonenglaube ins alltägliche Leben des Volkes eingriff. Uralter Volksglaube lebt kräftig wieder auf und verbindet sich mit jenem Dualismus der Weltanschauung. Die Dämonen sind die Untergebenen des Satans, das grosse Geisterheer des göttlichen Widersachers. Überall sind sie zur Stelle; in jedem Unglück, in Krankheit und Tod, in der Sünde und Bosheit des Menschen sind sie wirksam. Sie lauern auf den Menschen im ganzen Leben und auf dessen Seele nach seinem Tode. Und namentlich in diesen letzten Zeiten treiben sie ihr Spiel auf Erden, denn es ist böse Zeit.

Dieser Dualismus der spätjüdischen Volksreligion bildet ein religionsgeschichtliches Problem. Es muss die Frage aufgeworfen werden, wie es möglich war, dass der starre und überwältigende monotheistische Glaube des Alten Testaments sich in dieser Weise umbilden konnte. Der Hinweis auf die pessimistische Weltbetrachtung des Spätjuden-

1) II. Bar. 27 9 wird gerade in der Endzeit die Erscheinung vieler Dämonen erwartet.

2) Erst verhältnismässig spät schliesst sich an diese Idee dann die Vorstellung von einem Reich der Hölle und höllischen Plagegeistern an. In der älteren Literatur begegnet sie seltener, allerdings bereits I. Hen. 53–54. Eine Schilderung dieser Geister liegt II. Hen. 42 vor; vgl. Apok. Sophonia (?) Steindorff 150 und die Phantasien der Petrusapokalypse, endlich auch Apok. Joh. 9 1-11.

tums als den Ursprung der Lehre vom Teufel genügt nicht. Denn Schriften wie IV. Esra und II. Baruch beweisen, wie eine prinzipiell pessimistische Weltbetrachtung unter vollständiger Wahrung eines starren Monotheismus sich ausbilden konnte.

Kapitel XVIII. Die Hypostasen-Spekulation.

Die „Hypostasen" sind wie die Engel Mittelwesen zwischen Gott und Welt, die sein Wirken auf die Welt ermöglichen. Sie sind nur abstrakter, schemenhafter, schwerer zu fassen, als die derben und plastischen Gestalten des volkstümlichen Engelglaubens. Sie erscheinen als Mitteldinge zwischen Personen und abstrakten Wesen, nicht so losgelöst von Gott wie die konkreten Engelgestalten, mehr mit seinem Wesen verschmolzen und zu ihm gehörig, aber doch wieder gesondert gedacht, seltsame Zwitterbildungen eines kindlichen, zur vollen Abstraktion noch unfähigen Denkens. Auch diese Hypostasenspekulationen waren ursprünglich wie der Engelglaube ein Mittel, polytheistische Neigungen des Volksglaubens zu überwinden, den Glauben an göttliche Wesen umzugestalten, dadurch dass man sie zwar konservierte, aber Gott entschieden unterordnete, resp. in dessen Wesen als seine Eigenschaften untergehen liess (vgl. Kap. XXIV).[1])

1. Die am meisten ausgebildete Spekulation dieser Art, der wir in der Religionsgeschichte des Judentums begegnen, ist die über die Weisheit Gottes. Und zwar finden wir sie mitten im gut-palästinensischen Judentum, in der allerdings vielfach von aussen her bedingten Spruchweisheit. Hier ist die Weisheit die weltdurchwaltende, schöpferische, gesetzgebende Vernunft Gottes, fast eine Eigenschaft

1) Es soll hier darauf hingewiesen werden, dass die im folgenden behandelten Spekulationen nicht erst in unserm Zeitalter beginnen, sondern sich schon früher nachweisen lassen. Vgl. die Vorstellungen vom Geist Gottes in Gen. 1; ferner Jes. 58 8 (Gerechtigkeit, Herrlichkeit Jahwes); Ps. 85 14 (Gerechtigkeit), 89 15 (Gerechtigkeit, Recht, Gnade, Treue), 97 2; ferner die unten noch zu behandelnden Stellen vom Namen Jahwes Ps. 54 3. 89 25. (Gunkel, Forschungen I. S. 8. Anm. 3). Auch alttestamentliche Stellen, in denen der Arm Jahwes, die Rechte, die Hand, das Antlitz Jahwes in eigentümlicher Selbständigkeit erscheinen: Gressmann, Ursprung der israelit. jüd. Eschat. 122 f. 127. — Namentlich ist die Weisheit eine Gestalt, die älter ist als unsre Zeit.

und ein Besitz oder auch das Werk Gottes, doch auch wieder ein für sich bestehendes Wesen, Gottes Werkmeisterin und Gehülfin. Sie ist die Lehrmeisterin und Führerin der Menschen zu einem vernunftdurchwalteten, gottesfürchtigen Leben, und wiederum besitzen die Frommen und Gottesfürchtigen Weisheit und Einsicht. Ganz plastisch und lebendig tritt uns ihre Gestalt — hier kaum zum erstenmal entworfen[1]) — in den Sprüchen Salomos c. 8 entgegen. Es ist mehr als dichterische Symbolik und Personifikation, wenn es hier heisst: 8_{22} ff.:

„Jahwe schuf mich als Anfang seiner Wege,
Als erstes seiner Werke vorlängst.
Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt,
Zu Anbeginn, seit dem Ursprung der Erde . . . .
Da war ich ihm Werkmeisterin zur Seite,
Da war ich (sein) Entzücken Tag für Tag,
Spielend vor ihm zu jeder Zeit,
Spielend auf seinem Erdenrund,
Und hatte mein Entzücken bei den Menschenkindern.[2])

Die präexistente, alle Welt durchwaltende, alle Völker durchwandernde Weisheit preist Sirach 24_{3-6}:

Ich ging hervor aus dem Munde des Höchsten,
Und wie Nebel deckte ich die Erde.
Ich nahm meinen Wohnsitz in der Höhe,
Und mein Thron war auf einer Wolkensäule.
Den Himmelskreis umwanderte ich allein,
Und die Tiefen der Unterwelt durchzog ich,
Die Wogen des Meeres und die ganze Erde.
Und in jedem Volk und in jeder Nation erwarb ich Besitz.

Dann schildert der Siracide, wie die Weisheit sich im Bereich Israels niedergelassen und sich im Gesetz vom Sinai inkorporiert habe — eine praktische Wendung jener spekulativen Idee.

Die Weisheit ist die Gehülfin Gottes bei der Schöpfung.

---

1) Fremdartig und besonders klingt namentlich auch 9_1: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, hat ihre sieben Säulen ausgehauen".

2) Wie gern man die Weisheit mit dem Gesetz identifizierte, zeigt der alexandrinische Zusatz zu Sir. 1_4: „Die Quelle der Weisheit ist Gottes Wort in den Höhen, und ihre Wege sind die ewigen Gebote". — Hier liegen die Wurzeln der späteren Lehre von der Präexistenz des Gesetzes (s. o.). Vgl. noch Sir. 1_4. 6. 6_{22} (nebst Zusatz der LXX).

Sie ist die Erzieherin der Menschen. Sie ruft und lockt die Menschenkinder, ihren Nacken unter ihr Joch zu beugen und ihre Zucht anzunehmen 6_{18} ff. Denen, die sie suchen und auf sie achten, wird hoher Lohn verheissen 4_{11} ff. 14_{20} ff. 51_{23} ff.—51_{26} (hebr. Text):

Gebt euren Nacken in ihr Joch,
Lasst eure Seele ihre Last auf sich nehmen.
Sie ist nahe denen, die sie suchen.
Der ihr seine Seele gibt, findet sie.
6_{28} (H.) Denn am Ende wirst Du Wonne finden,
Und sie wird Dir zum Entzücken werden.

Auch das I. Baruchbuch (3_9—4_4) hat ein Loblied auf die Weisheit aufgenommen. Diese ist unergründlich und tief verborgen. Keiner ist zum Himmel aufgestiegen oder übers Meer gefahren und hat sie geholt. Doch ist sie auf Erden erschienen und unter den Menschen wandert sie: „Sie ist das Buch der Gebote Gottes, das Gesetz, das in Ewigkeit besteht (4_1).[1])

Den Henochbüchern ist die Figur der Weisheit bekannt: „Da die Weisheit keinen Platz fand, wo sie wohnen sollte, wurde ihr in den Himmeln eine Wohnung zu teil. Als die Weisheit kam, um unter den Menschenkindern Wohnung zu machen, und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz“ 42_{1-2}. vgl. 91_{10}.[2])

Noch weiter in der konkreten Auffassung der Weisheit geht der Verfasser des II. Henoch. Wenn es hier 30_8 (Rec. A) heisst: „Am sechsten Tage befahl ich (Gott) meiner Weisheit, den Menschen zu machen“, so ist diese Behauptung offenbar aus dem Plural Gen. 1_{26} („Lasset uns Menschen machen“) herausgesponnen.[3]) Der Apo-

1) Auch hier herrscht das Bestreben, eine fremdartige spekulative Idee in eine praktische konkrete Auffassung umzuwandeln: Die Weisheit ist das Gesetz Gottes.

2) Test. Levi 13 war vielleicht, wie das neu entdeckte aramäische Fragment beweist, ursprünglich von der Weisheit die Rede; im griechischen Text ist das Gesetz an Stelle der Weisheit getreten (s. Bousset Z. N. W. I 346). Vgl. noch II. Baruch 14_9: „Wer von den Geborenen hat jemals Anfang und Ende Deiner Weisheit gefunden“? II. Bar. 59_7. IV. Es. 5_9.

3) Dieselbe Spekulation findet sich in den Pseudoclementinischen Homilien XVI 11 f. Gegenüber Simon Magus, der aus Gen. 1_{26} auf mehrere Götter schloss, macht Petrus geltend: „Es ist nur einer, der zu seiner Weisheit gesagt hat: wir wollen den Menschen machen. Diese Weisheit aber, an der er als seinem eignen Geiste sich immer erfreut, ist mit Gott, wie dessen Seele geeint“.

kalyptiker fasst also deutlich die Weisheit als eine konkrete Gestalt neben Gott (vgl. 33 4 Rec. A).

In der Theologie des alexandrinischen Judentums verstummt die Spekulation über die Weisheit natürlich nicht. Bei Philo tritt die Gestalt der Weisheit vor der Logosidee etwas zurück. Doch vorhanden ist sie auch hier. Sie ist ihm präexistent und die Schöpferin der Welt.[1]) Ja Gott ist ihm Vater und die Weisheit Mutter der Welt.[2]) An einer Stelle, an welcher er ausdrücklich hervorhebt, dass die folgenden Sätze Geheimlehre und nur für die Eingeweihten bestimmt seien, nennt er gar Gott den Mann der Weisheit, mit der er alles — besonders die Ideen — erzeuge, aber so dass diese, anders wie bei der menschlichen Ehe, in ewiger Jungfräulichkeit bleibe.[3])

Unter Berufung auf die Sprüche Salomos spekuliert auch Aristobul über die Weisheit. Er behauptet, dass am Sabbat das Licht geschaffen sei, in dem man alles schaue, und deutet dann diesen Satz allegorisch auf die Weisheit, von der alles Licht ausgehe (Euseb. Pr. Ev. XIII 12 10). Im Mittelpunkt der Betrachtung steht endlich die Gestalt der Weisheit in der Schrift, die nach ihr auch den Namen bekommen hat, der Sapientia Salomos.

„Sie ist ein Hauch der Macht Gottes und ein klarer Ausfluss (ἀπόῤῥοια) aus der Herrlichkeit des Allmächtigen . . . . sie ist ein Abglanz (ἀπαύγασμα) ewigen Lichtes und ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens und ein Bild (εἰκών) seiner Güte“ 7 25 f. Als feinster und reinster Geist durchdringt sie die ganze Schöpfung 7 22 f. Sie lebt mit Gott zusammen 8 3, ist seines Thrones Beisitzerin 9 4. Sie ist in Gottes Wissen eingeweiht und hält die Auslese unter seinen Werken 8 4. Sie war zugegen, als Gott die Welt schuf 9 9, und ist die Urheberin aller guten Dinge. 7 7 ff. Sie ist die Len-

1) De caritate 2. M. II 385: σοφίαν δὲ πρεσβυτέραν οὐ μόνον τῆς ἐμῆς γενέσεως ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ κόσμου παντὸς οὖσαν.

2) De ebrietate § 30 M. I 361: ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον. Leg. Alleg. II § 49. M. I 75: τὸν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν καὶ τὴν μητέρα τῶν συμπάντων, τὴν ἀρετὴν καὶ σοφίαν τοῦ θεοῦ . . . u. ö.

3) De Cherubim § 48—50. M. I 147—148; vgl. zum ganzen Gfrörer, Philo I 213 ff. Dunkel und mehrdeutig sind die Beziehungen zwischen σοφία und λόγος in der philonischen Spekulation. Bald wird die σοφία als Ursprung des λόγος, bald der λόγος als Urheber der σοφία gefasst (Gfrörer 222 ff.). Philo ist es nicht gelungen, diese Spekulationen verschiedener Herkunft zu einem einheitlichen Bilde zusammenzufassen. Besonders bemerkenswert ist hier noch de fuga § 109. M. I 562, wo Gott als der Vater, die Weisheit als Mutter des Logos gilt.

kerin der Geschichte, namentlich der Geschichte Israels c. 10 ff. Anhänglichkeit an ihre Gebote ist Garantie der Unsterblichkeit 6 18. 8 13. 17.

Wie weit — auch über die Kreise der Gelehrten hinüber — die Idee der Weisheit wirksam war, beweist der Umstand, dass wir ihr in den Worten Jesu an zwei Stellen begegnen. Jesus nennt die Propheten die Kinder (Knechte) der Weisheit Lk. 7 35; vgl. Mt. 11 19 (sprichwörtliche Wendung?). Ein andres Mal citiert er ein Wort der Weisheit (apokryphe Schrift?) Lk. 11 49 ff.

2. Es ist bereits oben darauf hingewiesen, wie häufig in der späteren religiösen Sprache des Judentums statt von Gott von der Herrlichkeit (כָּבוֹד, יְקָרָא, δόξα) Gottes gesprochen wurde, wie diese Redeweise aus der Anschauung herauswuchs, dass Gottes Herrlichkeit sich im Tempel offenbare (vgl. III. Mk. 2 9), und wie demgemäss späterhin für den Begriff יְקָרָא der andre: Schechina, ursprünglich einfach das Wohnen Gottes im Tempel, sich einstellte. Es konnte gar nicht ausbleiben,[1]) dass dieser Sprachgebrauch ebenfalls zur Hypostasenspekulation führte, dass man die Herrlichkeit oder die Schechina als gewissermassen selbständige Wesenheit Gott gegenüber fasste, ebenso wie schon früher die σοφία.[2])

Pirke Aboth III 2 findet sich bereits der bedeutsame Ausspruch des R. Chanina ben Theradion (Zeitgenosse des Akiba): „Wo zwei beisammen sitzen und sich mit den Worten der Thora beschäftigen, haben sie die Schechina unter sich" (vgl. ib. III 6 R. Chalaphtha, Schüler des R. Meir. „Wenn zehn zusammensitzen etc." und Berachoth 6 a. Wünsche I 12 f.). Mt. 18 20 ist die Aussage über die Schechina auf (den erhöhten) Jesus übertragen; vgl. Joh. 1 14 (Apok. Joh. 21 3). Im Targum Onkelos heisst es von den Ältesten Ex. 24 10 f.: „Sie schauten die Herrlichkeit des Gottes Israels" (יְקָר אֱלָהָא). Nu. 12 8 steht hier statt: „Die Gestalt Jahwes schaute er" — „die Gestalt der Herrlichkeit Jahwes schaute er". Ex. 33 14 f.: „Meine Schechina wird (vor Dir) gehen". 33 20: „Du kannst nicht schauen das Angesicht meiner Schechina". 25 8: „Sie sollen ein Heiligtum vor mir machen, und ich werde meine Schechina wohnen lassen in ihrer Mitte (vgl.

1) Ich sehe nicht, mit welchen Gründen Dalman 188 u. ö. seine Behauptung beweisen will, dass an derartige Spekulationen im rabbinischen Judentum nicht zu denken sei. Die Übergänge von jener religiösen Sprechweise zur Hypostasentheologie sind natürlich fliessende und schwer im Einzelfall bestimmt nachzuweisen. Dem palästinensischen Judentum derartige Spekulationen abzusprechen, sollte schon ein Blick auf die Gestalt der Weisheit in der für die rabbinische Theologie wenigstens teilweise autoritativen Spruchliteratur hindern. Analogiebildungen sind hier durchaus möglich und wahrscheinlich.

2) Vgl. die Vereinigung beider Begriffe Sap. 9 11: καὶ φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς.

ib. Gen. 9 27. Ex. 40 34. 35). Targum Jonathan I. Kö. 22 19: „Ich sahe die Herrlichkeit Jahwes auf seinem Thron sitzen"; ib. Jes. 6 1. 38 11. Amos 9 1. Vgl. Gfrörer I 292—306 und Taylor zu P. Aboth III 2.

3. Gottes Tun, namentlich seine schöpferische Tätigkeit dachte man sich nach Gen. 1 vorzugsweise durch das Wort vermittelt. Es konnte nicht ausbleiben, dass auch an diesem Punkt die Hypostasenspekulation einsetzte (s. o. S. 362 f.). Das Wort, nun nicht mehr das einzelne Wort, sondern die Rede, das Sprechen Gottes überhaupt (מַיְמְרָא, דִּבּוּרָא) ist in der späteren jüdischen Theologie ebenfalls Hypostase geworden. Auch hier lassen sich schon in unsrer Literatur vereinzelte Spuren dieser merkwürdigen begrifflichen Bildung nachweisen.

Im A. T. vergleiche bereits Ps. 107 19 f.: „Sie schrieen zu Jahwe in ihrer Not. Er sandte sein Wort und heilte sie". In den Jubiläen ergeht über die Kinder der gefallenen Engel das Wort von seinem (Gottes) Angesicht, er wolle sie mit dem Schwerte durchbohren 5 7. Es heisst in der Bekehrungsgeschichte Abrahams „Und ein Wort kam in sein Herz" 12 17 (vgl. allerdings 12 22: „Das Wort Gottes ward durch mich [den Engel des Angesichts] zu ihm geschickt"); vgl. 3 1. An diesen Stellen ist das Wort Gottes zwar noch nirgends Hypostase. Aber es zeigt sich bereits die Neigung, an Stelle Gottes selbst das Wort Gottes einzuführen. Besonders ist, wie schon bemerkt, die Neigung vorhanden, das schöpferische Wort Gottes zu hypostasieren. Sir. 42 15: „Durch die Rede Gottes (באמר אלהים) sind seine Werke". Sap. 9 1: „Der Du das All durch dein Wort gemacht hast". Sap. 18 vollbringt das Wort Gottes die Erschlagung der Erstgeburt unter den Ägyptern. Und es ist mehr als nur poetische Personifikation, wenn es 18 15 heisst: „Da sprang Dein allmächtiges Wort vom Himmel her, vom Königsthron, wie ein wilder Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land". Vgl. IV. Es. 6 38: „Dein Wort hat das (Schöpfungs-)Werk vollbracht". — Auch hier seien einige spätere Zeugnisse hinzugefügt. Onkelos-Targum zu Exod. 19 17: „Moses führte das Volk dem Worte Gottes entgegen". Nu. 23 21: „Das Wort Jahwes, seines Gottes, ist zur Hülfe des Volkes (und die Schechina seines Königs wohnt unter ihnen)". Dt. 1 30: „Jahwe, euer Gott, dessen Wort euch führt". Dt. 5 5: „Ich stand zwischen dem Wort des Herrn und zwischen Euch". Vgl. Lev. 26 9. 11. Nu. 14 30. 35 u. ö. Gfrörer I 308 f. — Targum Jonathan zu II. Sam. 6 7: „Die Memra Gottes tötete den Usa". I. Kö. 8 50: „Vergib dem Volk alle Missetaten, die sie begangen gegen Dich und Dein Wort". II. Kö. 13 23: „Jahwe schaute das Volk gnädig an in seinem Wort". 19 28: „Du hast gereizt mein Wort"; vgl. Jes. 6 8. 45 2. I. Kö. 18 24. II. Kö. 19 34 u. ö. (Gfrörer I 312 f.). Ganz besonders häufig ist der Gebrauch des Terminus im Targum Ps.-Jonathan, so dass er hier fast den Gottesnamen verdrängt. Zu Dt. 4 19 f. heisst es: „Die übrigen Nationen seien den Sternen untertan. Aber Israel sei das Erbteil der Memra".

4. Eine vierte derartige Gestalt ist der Geist Gottes. Die Personifikation des Geistes hat sich vielleicht von allen derartigen Personifikationen am frühesten und einfachsten vollogen. Der Geist ist ursprünglich die von oben, von Gott her den Menschen erfüllende, ihn zu ausserordentlichen Lebensäusserungen hinreissende Kraft. Die Hypostasierung des Geistes Gottes lag also verhältnismässig nahe. So steht der Geist, der die Propheten erfüllt und unter Umständen auch zum Lügengeist werden kann, mit den andern Engeln vor Gottes Thron I. Kö. 22 19—22, ist also hier bereits zu einer konkreten Gestalt geworden. Ebenso ist bei Ezechiel der Geist ein engelhaftes Wesen (s. o.). Doch liegt hier eigentlich nicht Hypostasentheologie, sondern eine mehr populäre, naive Anschauung vor.

Aber schon im Alten Testament zeigen sich Ansätze zur Hypostasierung des Geistes, d. h. zur Auffassung desselben als einer Grundkraft des göttlichen Wesens, die dann doch wieder als gesonderte Existenz erscheint. Deutero-Jesaia scheint hier voranzugehen: 40 13. 48 16. 63 10 (Sie waren widerspenstig und betrübten seinen heiligen Geist). Ps. 139 7: „Wo soll ich hingehn vor Deinem Geist und fliehen vor Deinem Angesicht".

Am deutlichsten und so deutlich, dass kein Zweifel mehr übrig bleiben kann, ist die Hypostasierung des Geistes in der Sapientia Salomos vollzogen. Die Hypostasierung der Weisheit hat hier die des Geistes nach sich gezogen. Beide Gestalten sind eng miteinander verbunden. Gleich im Anfang finden sich hier die Sätze dicht nebeneinander. „Denn in eine Übles sinnende Seele wird die Weisheit nicht einkehren" (1 4) und „der heilige Geist der Zucht (ἅγιον πνεῦμα παιδείας, vgl. LXX Ex. 31 3 πνεῦμα θεῖον σοφίας) wird die Falschheit meiden" 1 5. Und wenn dann die sittlich reinigende, warnende Kraft des Zucht-Geistes, der im Gewissen sich äussert, damit begründet wird: „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, und der das All Umfassende erkennt die Rede (der Menschen)" 1 7 vgl. 12 1, — so ist klar, dass die Weisheit, der heilige Geist der Zucht, der Geist des Herrn sämtlich miteinander identisch sind. Dieselbe Gleichung ergibt sich 9 17: „Wer hat Deinen Ratschluss erkannt, wenn Du ihm nicht Weisheit schenktest und Deinen heiligen Geist aus der Höhe sandtest". So wird denn auch wiederum von der Weisheit gesagt: „Und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen über und rüstet die Freunde Gottes und Propheten aus" 7 27. Und die Früchte der Weisheit, die 8 7 ff. aufgezählt werden, könnte man ebensogut Früchte des Geistes nennen (vgl. 7 7).

Besonders schliesst sich die Hypostasierung des Geistes an die Gen. 1 enthaltene Schilderung von dessen schöpferischer Bedeutung an. Jud. 16 14: „Du entsandtest deinen Geist und er baute". II. Bar. 21 4: „Du hast die Höhe des Himmels durch den Geist (Wind?) gefestigt" (vgl. Ps. 104 30).[1])

Eine Lehre vom „Geist" im eigentlichen Sinne liegt auch in den Testamenten der Patriarchen vor. Hier ist der Gottesgeist der Geist der Wahrheit (πνεῦμα τῆς ἀληθείας). Ursprünglich ist bei dem Terminus „Geist der Wahrheit" wohl an den untrüglichen prophetischen Geist zu denken (vgl. Jub. 25 14). Aber hier ist der Geist der Wahrheit der „heilige Geist" geworden, der den Menschen auf den Weg der sittlichen Wahrhaftigkeit und Güte leitet; Juda 20: „δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς πλάνης". Wie nach der Sapientia der heilige Geist der Zucht sich im Gewissen des Menschen offenbart, so heisst es auch hier: καὶ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρεῖ καὶ κατηγορεῖ πάντων. καὶ ἐμπεπόρισται ὁ ἁμαρτήσας ἐκ τῆς ἰδίας καρδίας καὶ ἀραι πρόσωπον οὐ δύναται πρὸς τὸν κριτήν (ib.). Diesen Geist der Wahrheit soll der Messias am Ende über die Frommen ausgiessen Juda 24 (Levi 18).

Der Ausdruck „heiliger Geist" ist im ganzen selten und bezeichnet keineswegs immer den Geist als Hypostase. Er findet sich bereits: Jes. 63 10. 11. Ps. 51 13. LXX 142 10. LXX Ex. 31 3 [LXX Sir. 48 12 Cod. A]. Da. 4 5. 6 15. 5 11 (heiliger, göttlicher Geist). Susanna Theod. 45. Da. LXX 5 12. 6 3. Jub. 1 21 Ps. Sal. 17 37; endlich an den oben erwähnten Stellen, in denen der Geist bereits Hypostase ist: Sap. 1 5. (7 22). 9 17. (Asc. Jes. 5 14). Vgl. noch die merkwürdige Auffassung des Geistes als eines Engels Asc. Jes. 4 21. 9 39. 40. 10 4. 11 4.

5. Auch der „Name" Jahwes scheint hier und da zu einer Hypostase geworden zu sein. Der Name Jahwes ist ja das mächtige Mittel des Kultus im Tempel von Jerusalem.[2]) Dieser Tempel gehört recht eigentlich seinem Namen. Dort ruft man ihn an, man segnet dort mit dem Namen Gottes. Namentlich seitdem man den Namen Gottes im profanen Leben nicht mehr aussprechen durfte, und dieser mehr und mehr zum Priestergeheimnis wurde, umgibt ihn mysterium tremendum. Kein Wunder, wenn auch der Name Jahwes

1) Vgl. die Spekulation in den Pseudoclementinen: Homil. XI 22. 24. Recogn. VI 7.

2) Vgl. III. Mk. 2 9. 14. Jub. 23 21: „Sie werden den grossen Namen nicht . . . . . in Gerechtigkeit nennen, und das Allerheiligste . . . . . werden sie durch ihre Unreinheit . . . . . beschmutzen". Tob. 13 11 (die Könige kommen): πρὸς τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ, d. h. zu seinem Tempel. Jud. 9 8: τὸ σκήνωμα τῆς καταπαύσεως τοῦ ὀνόματος τῆς δόξης σου. Vgl. über die Bedeutung des Namens Jahwes als Kultmittels: Heitmüller, im Namen Jesu. Forschungen. Heft 2. 1903.

beginnt, eine für sich wirkende Potenz, eine Hypostase zu werden, ebenso wie die Schechina, die erscheinende Herrlichkeit Gottes.

Bereits Ex. 23 20 f. ist von einem (dem) Engel Gott die Rede, in welchem Gottes Name ist. Hier ist der Name Gottes also als eine den Engel Gottes erfüllende selbständige Potenz gedacht. Eine ähnliche Hypostasierung liegt doch wohl auch vor Ps. 54 3: „Hilf mir, o Gott, durch Deinen Namen und führe meine Sache durch Deine Stärke". Ps. 89 25: „Durch meinen Namen soll sein Horn hoch erhoben sein" (anders, doch etwas künstlich urteilt Heitmüller l. c. 35—37). Besonders ist für den Verfasser der Bilderreden Henochs der Name Gottes (des Herrn der Geister) eine selbständige Wesenheit geworden. Den Namen des Herrn rühmt, lobt, preist man, fleht man an: 39 7. 9. 13. 46 6. 47 2. 48 10. 61 9. 11 f. 63 7 (vgl. 9 4. 108 9). An den Namen glaubt man, stützt sich auf ihn, bekennt und leugnet ihn: 41 2. 43 4. 45 2. 3. 46 7 f. (60 6). 61 3. 67 3 (vgl. 108 12). Durch seinen Namen wird Israel gerettet: 48 7. 50 2 f. 58 4; vgl. 41 3. 67 3. 71 17. Der Name ist mächtig 41 6. Mit seinem Namen fleht, dankt, betet, schwört man: 40 6. 55 2; vgl. 55 4. 61 13. (10 1). Man vergleiche besonders 61 9 „nach der Rede des Namens des Herrn der Geister". — Auch da, wo nicht von Gott die Rede ist, finden sich übrigens diese eigentümlichen Vorstellungen vom Namen. Auch der Name des Menschensohnes ist eine selbständige Potenz, etwa seine präexistente Wesenheit. Er ist am Anfang vor der Erschaffung der Gestirne genannt 48 2 f. 69 26; vgl. Asc. Jes. 8 7 (im äthiop. Text). 9 5. (vgl. o. S. 302 1). Eine ähnliche Vorstellung wird nun aber auch auf die Frommen überhaupt angewandt. c. 43 sieht Henoch Blitze und Sterne am Himmel von verschiedener Lichtstärke und erhält die Deutung des Gesichts: „Dies sind die Namen der Heiligen, die auf dem Festland wohnen und an den Namen des Herrn der Geister immerdar glauben". 43 4. Der Name der Frommen scheint hier ihre präexistente himmlische Wesenheit zu sein (vgl. die Spekulation über den Namen Henochs 70 1. 2). Ich kenne hier nur eine religionsgeschichtliche Parallele, freilich nur der Sache, nicht dem Worte nach. Was hier die Sterne der Frommen sind, sind in der persischen Religion etwa die Fravashis der Frommen. Bemerkenswerte Parallelen zu der Hypostasierung des „Namens" einer Gottheit liefert die phönizische Religion. „Die Gegenwart und Wirksamkeit eines Ba'al an einem neuen Kultort oder in einem Kultidol wird durch die Bezeichnung Šêm „Name" oder Pnê „Angesicht" ausgedrückt" Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch.[3] I 371. In der Eschmunazarinschrift heisst Astarte Schembaal und in Karthago wechseln Schembaal mit Pnebaal als Beiname der Astarte (ebendort 371 1). — Vgl. noch die folgenden Stellen, an denen von einer Hypostasierung des Namens allerdings meistens kaum die Rede sein kann: Sir. 17 10. 47 10. (51 11). Tob. 3 11. 8 5. 11 14 (ℵ θεὸς . . . καὶ τὸ ὄνομα τὸ μέγα αὐτοῦ). 13 18 (ℵ). 14 9 (ℵ). Ps. Sal. 8 26. Da. LXX 3 26 (Gebet Asarjae). 3 52 (Lobgesang). IV. Es. 4 25. 10 22. II. Bar. 63 10. Besonders Jub. 36 7 (Schwur bei „dem grossen, glänzenden, wunderbaren und mächtigen Namen, der Himmel und Erde und alles zusammen gemacht hat)"; vgl. I. Hen. 69 13 ff. s. o. S. 354 f.

6. Besonders stellt sich nun die Hypostasenspekulation auch da ein, wo es gilt, das Böse, das die Frommen erleben, Zorn, Strafe, Versuchung und andres, von Gott möglichst fernzuhalten. Auch hier kann man nie ganz genau sagen, wo die nur bildliche Redewendung aufhört und die Hypostasentheologie beginnt. Aber vorhanden ist sie und tritt allmählich immer deutlicher hervor.

Schon beim Siraciden heisst es von Gott: „Gnade und Zorn sind bei ihm" (כִּי רַחֲמִים וְאַף עִמּוֹ) 16 11. 5 6. Wir würden hier kaum auf den Gedanken kommen, dass hier der Keim einer hypostatischen Spekulation enthalten sei, wenn wir nicht tatsächlich in der späteren rabbinischen Theologie der Annahme von zwei Middoth (Eigenschaften, Hypostasen Gottes) der Barmherzigkeit und der (strafenden) Gerechtigkeit begegneten (מִדַּת רַחֲמִים, מִדַּת הַדִּין). Diese Spekulation lässt sich überdies zeitlich festlegen und bis an den Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zurückverfolgen. R. Akiba soll einst in einer Sitzung der Rabbinen die „Gerichtsstühle" Da. 7 9 auf die beiden Middoth der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bezogen haben. Er wurde deshalb von Eleazar ben Asarja hart angelassen [vgl. Bacher I² 216 f. Sanhedrin 38 a (Wünsche II, 3, 66). Chagiga 14 a (Wünsche I 278). Nach beiden übereinstimmend lautenden Stellen hat Akiba, der ursprünglich eine andre Erklärung hatte, diese von R. Jose, dem Galiläer, entlehnt; vgl. noch Sanh. 94 a (Wünsche II 3. 169 f., Ausspruch des Bar-Kappara von Sepphoris); Sanh. 111 b (W. II 3. 290); Schabbath 55 a (W. I 136); Berachoth 7 a (W. I. 16. Gott „betet" „es möge mein Wille sein, dass meine Barmherzigkeit meinen Zorn bezwinge")]. Man verknüpfte dann die Middoth mit den beiden Gottesnamen Jahwe und Elohim. (Targum zu Ps. 56 11 übersetzt Elohim mit מִדַּת דִּינָא דֵאלֹהִים und Jahwe mit מִדַּת רַחֲמִין דִּידִי). — Von hier führt nun direkt eine Linie zur jüdisch-hellenistischen Spekulation hinüber. Philo bezieht umgekehrt den Gottesnamen κύριος (Jahwe) auf die δύναμις βασιλική (die Gerechtigkeit) und den Namen θεός (Elohim) auf die ποιητικὴ δύναμις (die schöpferische Güte; vgl. Siegfried, Philo 213 f.). Auch Ps.-Aristobul kennt die beiden Kräfte Gottes. In der Rezension des Orpheischen Gedichtes, die uns bei Euseb. Pr. Ev. XIII 12 5 überliefert ist, heisst es:

αὐτὸς δ'ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
ἀνθρώποις. αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ.

Philo spricht ebenfalls — abgesehen von jener Unterscheidung der beiden Grundkräfte Gottes — noch ganz bestimmt von einer strafenden Potenz Gottes. Es ist des gütigen Gottes Art nicht, zu strafen und zu vernichten. Das tut seine πάρεδρος δίκη (ἅτε φύσει μισοπόνηρος καὶ ὥσπερ τι συγγενὲς ἔργον ἐκδεξομένη τὴν κατὰ τῶν ἁμαρτανόντων ἄμυναν): de decalogo § 177 M. II. 209; vgl. de creat. princ. c. 10. M. II 369; vita Mosis II 53. M. II 142 (ἡ πάρεδρος τῷ θεῷ μισοπόνηρος δίκη); vita Abrah. § 142 ff. M. II 21 f.; de fuga § 65—73. M. I 556; vgl. Gfrörer, Philo I 151. 130. An diese Ausführungen erinnert in bemerkenswerter Weise Esth. LXX E. 4. „τοῦ τὰ πάντα κατοπ-

τεύοντος θεοῦ μισοπόνηρον ὑπολαμβάνουσιν ἐκφεύξεσθαι δίκην"; vgl. II. Bar. 59 6, auch I. Hen. 5 9 „οὐ μὴ ἀποθάνωσιν ἐν ὀργῇ θυμοῦ" (ohne Erwähnung Gottes). Man. 5.

7. Die ausgedehntesten Spekulationen dieser Art finden sich natürlich bei Philo. Die Gestalten des Geistes, der Weisheit, der Dike sind bereits besprochen. Am bekanntesten ist seine Spekulation über den Logos. Sie wird unten im Zusammenhang der philonischen Gesamtanschauung behandelt werden. Der Logos Philos hat mit der oben erwähnten rabbinischen Spekulation wenig gemein. Der Begriff ist vorwiegend griechischen Ursprungs und bezeichnet die weltdurchwaltende Vernunft Gottes. Der Logos entspricht also etwa der Sophia der populären jüdischen Spekulation. Er ist in Philos System tatsächlich an elle letzterer getreten. Daher wird es ihm auch so schwer, das Verhältnis zwischen beiden zu bestimmen. Neben dem Logos aber stehen im System Philos — worauf meistens sehr wenig geachtet wird, — nicht weniger als fünf Hypostasen Gottes, die Philo an verschiedenen Stellen seiner Werke in derselben Weise aufzählt. Es sind dies die δυνάμεις: 1) ποιητική 2) βασιλική 3) ἵλεως (εὐεργετική) 4) νομοθετική 5) ἀπαγορευτική.[1]) Philo kennt eine Siebeneinigkeit Gottes. Und zu den sechs Hypostasen tritt noch als siebente und achte der Geist und die Weisheit.

Wenn man gewöhnlich annimmt, dass Philo in seiner Spekulation über göttliche Mittelwesen wesentlich und nur von der griechischen Philosophie beeinflusst ist, so sollte doch diese Fülle von Gestalten und die bemerkenswerten Beziehungen zu rabbinischen Spekulationen an jenem Satz irremachen und die Frage nach etwaiger orientalischer Herkunft philonischer Ideen uns aufdrängen.

8. Ein ganz eigentümliche und teilweise wenigstens in diesen Zusammenhang gehörende Gestalt ist die des „Men-

1) Vgl. de fuga § 95 M. I 560. Leg. ad Cajum 1. M. II 546 „τῶν δορυφόρων αὐτοῦ δυνάμεων, κοσμοποιητικῆς τε καὶ βασιλικῆς καὶ προνοητικῆς (= εὐεργετικῆς) καὶ τῶν ἄλλων, ὅσαι εὐεργέτιδές τε καὶ κολαστήριοι". — Sehr häufig werden die δύναμις βασιλική (= κύριος) und ποιητική (= θεός) von ihm erwähnt. Über das Verhältnis der andern Mächte geben Aufschluss die Quaestiones in Exodum II 68 und in Genesim I 57. Danach fliesst aus der δ. ποιητική die εὐεργετική, aus der βασιλική oder δεσποτική die gesetzgeberische δύναμις, die wieder in die gebietende und verbietende zerfällt. Vgl. de sacrif. Abel et Cain § 131. M. I 189.

schen". Bereits oben ist darauf hingewiesen, dass die eigentümliche Auffassung des Messias, als des präexistenten himmlischen Menschen, ein eigentümliches noch ungelöstes Rätsel in sich birgt. Die Vermutung drängte sich auf, dass hier eine fremde Idee (vom „Menschen") mit der ursprünglich jüdisch-messianischen amalgamiert sei. Eine Bestätigung dieser Vermutung bietet uns nun die Beobachtung, dass die Gestalt des Menschen auch sonst in nicht-apokalyptischen Stücken, also ausserhalb jener Verbindung mit der Messiasidee, begegnet. In den in Betracht kommenden Zeugnissen ist nun der „Mensch" der Urmensch, der erstgeschaffene Mensch.

Die Spekulation über den Menschen ist sehr alt. Den göttergleichen Urmenschen schildert bereits Ezechiel (28 12 ff.). Auch Spr. Sal. 30 4 („Wie heisst er und wie heisst sein Sohn"?) gehört vielleicht hierher (vgl. Hiob 15 18). Besonders lehrreich ist aber in diesem Zusammenhang ein Blick in die jüdischen Adamssagen. Wir begegnen hier vielfach einer Gestalt, die mit dem Adam der Genesis herzlich wenig zu tun hat. Schon im II. Henoch werden merkwürdige Dinge von ihm erzählt: Gott und seine Weisheit haben ihn geschaffen, ein überaus herrliches Wesen, einen zweiten Engel 30 6-14. Der Teufel erblickte in diesem Menschen seinen speziellen Gegner. Er machte deshalb einen Anschlag gegen Adam. Aber es heisst ausdrücklich: er verführte die Eva, dem Adam nahte er sich nicht 31 6 (vgl. Ps.-Clement. Homil. 3 17-20. 2 52). In der vita Adae 12 ff. wird erzählt, Michael habe, nachdem Gott den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnis gemacht habe, allen Engeln befohlen, das Ebenbild Gottes anzubeten. Der Teufel habe sich geweigert und sei deshalb von Gott aus der himmlischen Wohnung verbannt. Von da an beginnen die Nachstellungen des Teufels gegen den Menschen, der bestimmt ist, dereinst den Thron, der seinem Verführer im Himmel gehörte, einzunehmen (Bt. Aδ. 39; vgl. Vita 17 s. o. S. 386 f.). Die ganze Idee gehörte also der Grundschrift der beiden Quellen an. (Die Rivalität zwischen Adam und dem Teufel erinnert an den Antagonismus zwischen Ahriman und dem Urmenschen Gayomarth in der persischen Religion). Ganz ähnliche Phantasien in den Pseudoclementinen, namentlich Hom. 20 2 ff. Der Teufel und der Urmensch (Christus) sind die beiden Söhne Gottes, von denen jenem die Herrschaft über diesen Äon, diesem die Herrschaft über jenen Äon gebührt (Rec. 3 52 u. ö.). Es ist klar, dass sich hier mit der Gestalt des alttestamentlichen Adams eine ganz andre, fremdartige Gestalt verbunden hat. Dazu ist zu vergleichen, was oben S. 298 f. über den Messias als den uranfänglichen Paradieseskönig gesagt ist. — In diesen Zusammenhang gehört auch Philo mit seiner an den doppelten Bericht in Gen. 1. u. 2 sich anlehnenden Spekulation über den ersten und zweiten Menschen. Nach ihm ist der erste Mensch von Gott selbst geschaffen, himmlischer Natur, geschlechtlich indifferenziert, rein und vollkommen; der zweite Mensch irdisch, sündig, als Mann und als Weib geschaffen (die Hauptstelle de oppif. mundi § 134 ff. M. I 32 f., vgl. die übrigen Stellen bei Gfrörer, Philo I 267 f. 407 f.). Philo hat nun diese Ausführungen

sicher nicht aus Gen. 1. u. 2 herausgesponnen, sondern sie an diesen Bericht herangebracht. Nichts deutet in seinen Ausführungen auf die erstere Annahme hin; die Selbstverständlichkeit, mit der sie auftreten, beweist das Gegenteil. Auch kann man Philos Spekulation nicht aus dem sehr andersartigen Mythus des Plato im Symposion von den mannweiblichen, kugelförmigen Urmenschen ableiten. Wenn die Schrift de vita contemplativa echt ist, so hat Philo über diesen Mythus vielmehr gehöhnt (c. 7. M. II 480). Wir haben aber auch gar keinen Grund, hier eine Anleihe Philos bei der hellenischen Philosophie anzunehmen, wo so mannigfache und bedeutende Parallelen auf einen Einfluss vom Orient her schliessen lassen. — Weiter scheint auch Paulus mit der Lehre vom Urmenschen bekannt zu sein und gegen sie zu polemisieren, wenn er I. Ko. 15 46 so stark betont: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

Die Figur des Menschensohnes, resp. des himmlischen Menschen, steht überdies in der palästinensischen Theologie in einer eigentümlichen Verbindung mit der Gestalt Henochs. Wenigstens scheint in dem Zusatzkapitel I. Hen. 70 f. die Erhöhung Henochs zum Menschensohn ausgesprochen zu sein. Wenn dieser hier bei seiner Auffahrt von dem Betagten begrüsst wird: „Du bist der Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist; und die Gerechtigkeit wohnt über Dir", so wird hier der erhöhte Henoch genau so charakterisiert wie der Menschensohn κατ' ἐξοχήν (vgl. auch II. Hen. 22 6. 67 2 und mit diesen Stellen den Titel ὁ ἑστώς in der Lehre des Simon Magus). Die Idee der Erhöhung Henochs zu einem himmlischen Wesen steht hier nicht vereinzelt. Nach der Lehre der Pseudoclementinen gehört Henoch zu den sieben Offenbarungsträgern, in denen sich der Urmensch inkorporiert Homil. 18 13. Recogn. 2 47; vgl. Homil. 2 52. 3 17. 17 4. Recogn. 2 22. Epiphanius Haeres. 30 3 (Lehre der Ebioniten). Im Targum Ps.-Jonathan zu Gen. 5 24 heisst es: „Henoch . . . wurde weggenommen und durch den Memra des Herrn in den Himmel versetzt, und Gott hiess von nun an seinen Namen Metatron, den grossen Schreiber". Durch diese Stelle rückt auch die in der späteren jüdischen Spekulation eine grosse Rolle spielende Figur des Metatron in den vorliegenden Zusammenhang ein. Es ist anzunehmen, dass die Gestalt des Menschen und des Metatron irgend eine Beziehung miteinander haben. Der Metatron spielt übrigens bereits eine Rolle bei R. Elischa ben Abujah (= Acher, Zeitgenosse des Akiba). Nach Chagiga 15 a sah dieser, wie dem Metatron im Himmel die Erlaubnis erteilt wurde, niederzusitzen, um das Verdienst Israels aufzuzeichnen (vgl. Asc. Jes. 9 21-23). Da hätte er gedacht, ob es nicht vielleicht zwei höchste Mächte gäbe. Vgl. auch die Beziehung von Ex. 24 1 („Und zu Moses sprach er [Gott]: steige zu Jahwe hinauf") und 23 21 („Mein Name ist in ihm, dem Engel") auf den Metatron: Sanhedrin 38 b. Wünsche II 3, 66. Nicht gesichert ist die Identifikation von Metatron und Mithras, die Kohut, jüdische Angelologie (Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes IV 36—38) versucht hat.

Es ist freilich bis jetzt ein Rechnen mit lauter Unbekannten, Ursprung und ursprünglicher Sinn der Spekulation vom Menschen sind bis jetzt ein grosses religionsgeschichtliches Rätsel. Aber es

genügt, hier das Problem aufzustellen. Die für die erste Christengemeinde und unsre Evangelienliteratur so wichtige Idee des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hat eine dunkle und rätselhafte Vorgeschichte. Man wird seine Kreise sehr weit ziehen müssen, um diese Geschichte ganz zu überschauen. Man wird ausser den bereits genannten Parallelen (Philo, der jüdischen und christlichen Adamssage, der rabbinischen Spekulation) die Gestalt des Menschen, resp. Urmenschen in der gnostischen (vgl. vor allem die Spekulationen der Naassener), mandäischen, manichäischen Religion und der mittelalterlichen kabbalistischen Spekulation zum Vergleich heranziehen müssen. Man wird sich daran erinnern müssen, dass auch in der persischen Religion der Urmensch und zwar in der doppelten Gestalt des Gayomarth und des bereits indoeranischen Yima eine gewisse Rolle spielte. Es gab unter den eranischen Religionsanhängern eine Sekte, die sich nach dem „Urmenschen" Gayomarthiya nannte. Hippolyt berichtet uns in den Philosophumena V 7 f., dass die Chaldäer — das dürften hier Anhänger der eranischen Religion sein — den Adam verehrten. Auch nach Ägypten ist die Lehre vom Urmenschen gedrungen und hat dort in dem ersten Stück der sonderbaren Sammlung hermetischer Schriften, dem sogenannten Poimandres, Aufnahme gefunden.[1]) Selbst im Attiskult begegnet man ihren Spuren.[1]) Es wäre eine grosse und lohnende Aufgabe, dieser religiösen Wanderidee auf ihren verschlungenen Pfaden[2]) zu folgen.[3])

9. Eines wird diese Übersicht jedenfalls klar gemacht haben: Wir haben es bei dieser Fülle von naiven Spekulationen keineswegs

1) Vgl. Reitzenstein, Poimandres 1904, S. 81 ff. und dazu meine Rezension G. G. A. 1905, 692 ff.

2) Der babylonische Adapamythus (vgl. K. A. T.[3] 520 ff.) gehört dagegen kaum in diesen Zusammenhang.

3) Übrigens bekommt auch die Lehre von der Hadesfahrt Christi von hier aus eine neue Beleuchtung. Mit der Spekulation über den Urmenschen scheint die Idee der Fahrt dieses himmlischen Wesens in die Unterwelt verbunden gewesen zu sein. Vgl. die Höllenfahrt des Hibil-Ziwa bei den Mandäern, den Kriegszug des Urmenschen gegen das Reich der Finsternis in der manichäischen Spekulation, das Hinabsinken des Urmenschen in die Hyle im Poimandres und hierher gehörige sonstige gnostische Spekulationen, weiterhin den babylonischen Mythus von der Höllenfahrt der Istar. — Sehr bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Zusatz der lateinischen Übersetzung (LXX) zu Sir. 24 32: „Ich (die Weisheit) werde alle Gegenden tief unter der Erde durchdringen und werde alle Schlafenden heimsuchen und werde erleuchten alle, die auf den Herrn hoffen".

mit einer Erscheinung zu tun, die dem alexandrinischen Judentum allein eignet. Ebenso stark war in ihrer Weise die palästinensische Theologie daran beteiligt. Wir besitzen auch direkte Zeugnisse dafür, dass in dieser, wenigstens seit der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts, eine starke Neigung zu mythologischer Spekulation vorhanden war. Namentlich auf Jochanan ben Zakkai und seine Schule lassen sich jene Spekulationen zurückführen. Der Terminus technicus, den man dafür prägte, war Maase Merkaba, Werk des Wagens. Der Ausdruck lehnt sich an die bekannte Vision des Ezechiel an und bedeutet die Geheimlehre, die sich mit dem transzendenten Wesen Gottes, seiner Wohnung, den ihn umgebenden Geistern u. s. f. beschäftigte. Auch in der Lehre von der Schöpfung (Maase Bereschith) legte man derartige mystisch-phantastische Spekulationen nieder.

Von Jochanan ben Zakkai wird ausdrücklich berichtet, dass er sich mit der Merkaba beschäftigt habe (Sukka 28a Wünsche I 391 f.). Er soll seinen Schülern die Lehre von der Schöpfung, aber nicht die vom Wagen, als hochheiliges Geheimnis anvertraut haben (Chagiga 13a Wünsche I 275). An einer andern Stelle, die mit der oben genannten in einem gewissen Widerspruch steht (Chagiga 14b Wünsche I 281), wird erzählt, wie der Schüler Jochanans, Eleazar ben Arach, diesem die Geheimnisse der Merkaba vorgetragen habe. Auch R. Josua ben Chananja trug dem R. Jose nach derselben Überlieferung die Lehre vom Wagen vor. Als Jochanan ben Zakkai das hörte, soll er seine Schüler selig gepriesen haben: „Eure Schüler und die Schüler eurer Schüler sind für die dritte Abteilung (den höchsten Platz im Himmel?) bestimmt.[1])“ Von den Männern der folgenden Generation werden unter andern namentlich Akiba, Ben Soma, Ben Asai, Elischa ben Abujah[2]) (Acher) als Träger der Geheimlehre genannt. Es heisst von ihnen allen, dass sie „ins Paradies“ eingegangen seien (Chagiga 14b. Wünsche 1 282 f.). Wahrscheinlich waren jene Rabbinen Visionäre und schauten die Geheimnisse der oberen Welt in der Ekstase.[3]) Wenn Paulus

1) Vgl. zu dieser Überlieferung Bacher I.[2] 39 f. — Von Jochanan ist eine groteske Schilderung von der unendlichen Grösse der Himmelsräume überliefert Chagiga 13 a.

2) In der späteren Tradition gelten namentlich auch Nechonja b. Hakkana und Ismael b. Elischa als Traditoren der Geheimlehre. Bacher I[2] 56. Von R. Ismael wird (Midrasch d. 10 Märtyrer, ed Jellinek, Bet ha-Midrasch II 64) berichtet, dass er mit Hilfe der genauen Aussprache des grossen Namens eine Himmelfahrt bis zum sechsten Himmel bewerkstelligt habe (Heitmüller, im Namen Jesu 137).

3) Chagiga 15a Wünsche I 283 wird berichtet, dass Ben-Soma in eine Frage der Schöpfungslehre so vertieft war, dass er den vor ihm stehenden Josua ben Chananja nicht sah.

andeutet, dass er in der Ekstase in den dritten Himmel, ins Paradies entrückt sei (II. Kor. 12 2 f.), so dürfen wir schliessen, dass jene eigentümliche Form der Ekstase schon ein oder zwei Generationen früher, als die rabbinische Tradition uns berichtet, in rabbinischen Kreisen üblich war, und dass Paulus sie bereits als Rabbine kennen gelernt hat (vgl. Bousset, Archiv f. Religionswissensch. IV 145 ff.).

Wir dürfen uns die palästinensischen Rabbinen nicht gar zu konventionell und dogmatisch korrekt denken. Manche von ihnen, gerade Zeitgenossen des Paulus, sind Mystiker und Ekstatiker gewesen. Und es ist nicht zu verwundern, wenn auf diesem Boden alle jene Lehren von der Weisheit, dem Memra, dem Geist Gottes, seinen Middoth, dem Metatron (Menschensohn?) etc. üppig aufwucherten. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts scheint hier eine Ernüchterung eingetreten zu sein. Die Lehre von der Merkaba wurde mit ängstlichen Vorsichtsmassregeln umgeben. Sie durfte kaum noch vorgetragen werden. Man kannte sie schliesslich kaum mehr. Man erzählte nur, dass sie früher vorgetragen sei. Die Kunst, ins Paradies einzugehen, wurde verrufen. Man hielt warnend einer späteren Generation vor, wie schlimm es den Rabbinen gegangen sei, die mit jener Kunst vertraut waren (Chagiga 14 b.).

Die Hypostasentheologie des Judentums ist religionsgeschichtlich im höchsten Masse bedeutsam. Sie hat dem Christentum die Formen vorgebildet, in denen es seine Christologie zum Ausdruck bringen konnte. Wenn schon im frühesten neutestamentlichen Zeitalter in der Theologie des Paulus, ja wir möchten beinahe sagen, schon in der Theologie der Urgemeinde, Jesus eine präexistente himmlische Wesenheit wird, über die man spekuliert, wenn er als solche neben dem Geist als göttliche Potenz Gott zur Seite tritt, so ist diese ganze Entwicklung nicht verständlich, wenn man sich nicht die Vorarbeit des Judentums nach dieser Richtung hin vergegenwärtigt. Wir können das, was hier vor sich gegangen ist und was namentlich in der Theologie des Paulus wirksam wird, eine gewisse Erweichung des Monotheismus nennen, der Jesus selbst fremd gegenübersteht. In der Engellehre, dem Dualismus und der Dämonologie und letztlich in der Hypostasenlehre hat das Judentum dem Christentum ein nicht in jeder Beziehung heilvolles Geschenk gemacht.

Sechster Abschnitt.

Gott und Mensch.

Kapitel XIX. Das Verhältnis der Frommen zu Gott.

Trotz mannigfacher Neben- und Unterströmungen, die wir zu beobachten Gelegenheit hatten, bleibt der Monotheismus die geistige Grundlage des Judentums. Damit ist aber nicht alles gesagt; die Frage, die nunmehr zur Beantwortung steht, lautet: Was fanden die Frommen des Spätjudentums an diesem einen allmächtigen Gott für ihr Leben, in welchem Verhältnis und in welchen Beziehungen stehen sie zu ihm?

1. Wir können auf diesem so schwer zu behandelnden Gebiete des innersten frommen Lebens, das sich einer richtigen Beurteilung leicht entzieht, zwei Punkte unbedingt festlegen. Der Glaube der Frommen dieser Zeit konzentriert sich sichtlich auf die fernste Vergangenheit und auf die letzte Zukunft, auf Schöpfung und Gericht. Gott ist der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde, und er ist der gerechte und furchtbare Richter der Welt. Ganz deutlich treten diese beiden Beziehungen des jüdischen Glaubens heraus.

Der Glaube an den allmächtigen Schöpfergott, den wir bei Deuterojesaia ins Zentrum des religiösen Empfindens einrücken sehen, der in Genesis 1 seine klassische Ausprägung fand, der dann in der Psalmenliteratur nicht so häufig hervortritt als man annehmen sollte (Ps. 8. 19. 24. 104 u. ö.), während das Hiobbuch einen gewaltigen Hymnus von dem Gegensatz der Schöpferherrlichkeit Gottes und der Ohnmacht des Menschen anstimmt, tritt im Lauf der weiteren Entwicklung stärker und stärker hervor. Die sonst so nüchterne und alltägliche Sprache Sirachs gewinnt einen hohen

Schwung, wenn er die Schöpferallmacht Gottes und die reiche Fülle seiner Werke, deren ein jedes an seinem Platz steht, preist 16 26—17 9. 39 12—35. 42 15—43 33. Der Verfasser des ersten Henoch rühmt im Eingang seines Werkes die in der Welt waltende Ordnung Gottes. Henoch, der im Traum den Untergang der Welt geschaut, lobt, als er erwacht ins Freie hinaustritt und die Gestirne ihre von Gott vorgeschriebenen Bahnen wandeln sieht, den Gott, der das alles geschaffen hat (c. 83. 84). Die Henochbücher zeigen ein starkes, wenn auch sehr naives und phantastisches Interesse an der weiten, wunderbaren Gotteswelt, an den Gestirnen und ihrer Ordnung, an Himmel und Erde und ihren Wundern. Die salomonischen Psalmen, in einer Zeit geschrieben, in der für den frommen Israeliten vieles zusammenbrach, richten zum Schluss ihre Gedanken auf die ewige Schöpfung Gottes, den Himmel und seine Leuchten. „Sie gingen nicht fehl, seitdem Gott sie schuf, seit uralten Zeiten wichen sie nicht von ihren Wegen“ 18 10—12. Die ersten Kapitel der Jubiläen und Philos Schrift de oppificio mundi wie die bereits erwähnte Abrahamslegende beweisen, mit welchem Interesse und wie intensiv die jüdische Haggada sich in den Schöpfungsgedanken vertiefte. Das Bussgebet des Manasse beginnt mit einem mächtigen Lobpreis Gottes des Schöpfers. Dem Verfasser des IV. Esra ist Gott in erster Linie der wunderbare allmächtige Gott, der diese Welt, das erste saeculum, ins Dasein gerufen hat, mit dessen Schöpferweisheit der Mensch in seiner Ohnmacht und Unwissenheit nicht rechten darf 4 1—11. 5 36—40. In einem langen Gebet vertieft er sich in das Sechs-Tage-Werk 6 38—54.[1]) Das sogenannte Kaddischgebet beginnt: „Erhaben und geheiligt sei Dein grosser Name in der Welt, die Du nach Deinem Wohlgefallen geschaffen hast“ (Dalman 305). In den Benediktionen, die dem Schma am Morgen und am Abend vorangeschickt werden, wird Gott der Schöpfer, der Bildner des Lichtes und der Finsternis, des Tages und der Nacht gepriesen (s. u.). In der hellenistischen Literatur ist der Schöpfungsgedanke noch zentraler als in der palästinensischen. Der Glaube an den einen unsichtbaren geistigen Gott, der selbst ungeworden diese sichtbare kreatürliche Welt aus sich hat hervorgehen lassen, ist das Allerwesentlichste in der Missionspredigt dieses Judentums. Philos ganze Philosophie findet ihren Mittelpunkt in diesem Gedanken der Zurückführung der sichtbaren Welt auf das geistige,

1) II. Bar. 48 1-10 ist mehr der Gedanke des Weltregiments Gottes betont.

die Sinne, ja auch die Gedanken übersteigende Wesen des ewigen Gottes. In immer wiederkehrenden Ausführungen und neuen Wendungen führt er den kosmologischen Gottesbeweis.[1]) Die Kosmogonie II. Hen. 24 ff. zeigt, wie in dieser Zeit sich bereits fremdartige, gnostisch-orphische Spekulationen an das Judentum herandrängen.

So wird die Anrede oder Bezeichnung Gottes „Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat" zu einer feststehenden Formel.[2]) Die alttestamentliche Sprache hat noch kein Wort für Schöpfer,[3]) sie muss den Mangel durch Partizipialkonstruktionen ersetzen. Erst in den hellenistischen Stücken der LXX bürgert sich das Wort κτίστης (neben ὁ κτίσας)[4]) ein. Während der zusammenfassende

1) Vgl. auch das Prooemium der III. Sibylle, die Ps.-Orpheischen Verse (in der ursprünglichen Form bei Ps.-Justin de monarchia c. 2, cohortatio 15); ferner die dem Äschylus und Sophokles zugeschriebenen Verse: de monarchia 2, Clemens Alex. Strom. V. 14 113-131, den vierten Brief des Ps.-Heraklit, die Fragmente des Aristobul bei Eusebius Pr. Ev. VIII 10. XIII 12.

2) Vgl. zum Gedanken des Schöpfers überhaupt folgende oben noch nicht erwähnte Stellen. Die formulierten Bekenntnisse sind durch den Druck hervorgehoben. Da LXX 4 33 4. Bel. LXX 5 (Theod. 5). I. Hen. 9 5. 81 3. 101 3. Sib. Fragm. III 2 ff. Sib. III 20 f. 35. Jud. 8 14. 9 12 (Herr des Himmels und der Erde, Schöpfer der Wasser, König Deiner ganzen Schöpfung). 1 3 1 3. 16 14-15. I. Bar. 3 32 ff. Jub. 7 36. 12 4. 19. 25 11. 32 18. Ass. Mos. 12 9. Ps.-Aristeas § 16 (vgl. 132. 157). Sap. 1 14. 11 17. 20 ff. Esth. Zus. C. 2-3. III. Mk. 2 3. 9. IV. Mk. 11 5. Hebr. Test. Naphth. 9. II. Hen. 2 2 (die Eitlen [= Götzen]), welche nicht den Himmel und die Erde gemacht). 66 4; vgl. 10 6. 65 1 ff. IV. Es. 3 4 ff (vgl. oben). II. Bar. 21 4 ff. Ap. Joh. 4 1. 10 6. 14 7. Joseph. Ap. II 121. Zum Vergleich mag darauf hingewiesen werden, wie ausserordentlich selten der Schöpfungsgedanke im Neuen Test. hervorgehoben wird. Ausser in der Apokalypse, die hierin wieder ihren vorneutestamentlichen Charakter zeigt, heben hauptsächlich noch der Verfasser der Apg. (4 24. 14 15. 17 24) und der Verfasser des Hebräerbriefes (1 2. 11 3) den Gedanken heraus. Vgl. Kol. 1 16. Eph. 3 9. Bemerkenswert ist noch, dass die LXX Hosea 13 4 in den Lobpreis des Erlösergottes den Gedanken der Schöpfung erst einbringt: στερεῶν τὸν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν, οὗ αἱ χεῖρες ἔκτισαν πᾶσαν τὴν στρατείαν τοῦ οὐρανοῦ.

3) Der Siracide umschreibt: 32 13: „Der Dich geschaffen hat" (3 16 H); 33 13 (?). 38 15. 39 5. 47 8 „den der ihn geschaffen hat". (LXX 24 8 κτίστης), vgl. noch IV. Es. 5 33. 7 94. 10 14. 11 46. II. Bar. 78 3. 79 2.

4) Die einzige ältere Stelle, an der sich innerhalb der LXX das Wort κτίστης findet, beruht auf Überarbeitung II. Kg. 22 32: τίς κτίστης ἔσται πλὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν (H.: Wer ist Gott ausser Jahwe). κτίστης (Schöpfer) sonst I. Hen. 81 5. 94 10 (bis). Sib. Fragm. III 17. Sib. III 10. 704. (γενέτης III 604, παγγενέτης III 550). Jud. 9 12. Jub. 10 3. 21 3. 22 27. (7 20). (vgl. 2 31. 11 17 Allschöpfer). Arist. § 16. II. Mk. 1 24. 7 23. (13 14 κτίστης τοῦ κόσμου V). IV. Mk.

Begriff Schöpfung קְנִין im alttestamentlichen Sprachgebrauch ausserordentlich selten ist, werden nun κτίσις, κτίσμα häufig wiederkehrende Begriffe.[1])

Wie aber der Anfang, so ruht vor allem und in erster Linie das Ende der Welt sicher und fest in Gottes Hand. Er hat der von ihm geschaffenen Schöpfung eine feste und bestimmte Dauer gesetzt. Wann er es beschlossen hat, dann fällt diese Welt wieder in ihre Elemente auseinander, und die Schöpfung kehrt zum uranfänglichen Schweigen zurück. Er allein weiss um dieses Ende, und seinen Gläubigen und Auserwählten teilt er, wenn er will, dieses Geheimnis mit.

Mehr noch als der Gedanke, dass Gott der Schöpfer der Welt sei, bedeutet der ihm gegenübertretende und ihn ergänzende für den Glauben des Judentums: Gott ist der Weltrichter. Erst beim grossen Weltgericht erscheint Gott in seiner alles überragenden, jetzt noch verborgenen Herrlichkeit. Der grosse Gerichtstag ist recht eigentlich „der grosse Tag", der Tag des Erscheinens (παρουσία) Gottes. So erscheint der Betagte bei Daniel, nachdem vorher Engel und die Tiermächte das Regiment geführt haben, selbst und lässt sich auf dem Thronsitz nieder. Im Prooemium des Buches Henoch heisst es (1 4): „Der grosse Heilige wird von seinem Wohnort ausziehen . . . mit seinen Heerscharen sichtbar werden und in der Stärke seiner Macht vom Himmel her erscheinen"; vgl. Ass. Mos. 10 1. 12 13. So wird denn II. Hen. 32 das Erscheinen Gottes am Ende geradezu seine zweite Parusie genannt. Weltschöpfung und Weltgericht sind eben die beiden grossen Momente, in denen sich Gott betätigt, in denen er „erscheint", „kommt", „hervortritt".

Besonders charakteristisch verbindet IV. Esra 6 1 ff. die beiden Momente:

> Ehe der Welt Pforten standen, ehe der Winde Stösse bliesen,
> Ehe der Donner Schall ertönte, ehe der Blitze Leuchten strahlte . . . . .

---

5 25 (κόσμου κτίστης). 11 15 (Schöpfer des Alls). II. Hen. 10 6. Βίος Αδ. 31. IV. Es. 5 44. II. Bar. 44 4. 82 2.

1) κτίσις: Ps. 103 24. 104 21 (?). (73 18 B). Sir. 43 25. Tob. 8 5. 15. Jud. 9 12. 16 14. Sap. 5 17. 16 24. III. Mk. 2 2. 7. 6 2. κτίσμα: Sir. 36 20. 38 34. Sap. 9 2. 13 5. (14 11). III. Mk. 5 11. Schöpfung I. Hen. 18 1. 36 4. 75 1. 81 3. 82 7. 84 2. 93 10. Vgl. IV. Esra, Register in der Ausgabe von Bensly s. v. creatura u. s. f.

Ehe die Mächte der Bewegung bestellt, ehe die zahllosen Heere der Engel gesammelt,
Ehe die Höhen der Lüfte sich erhoben, ehe die Räume des Himmels Namen trugen . . . . .
Damals habe ich dies alles vorbedacht, und durch mich und durch niemand weiter ward es geschaffen,
So auch das Ende durch mich und niemanden weiter.[1])

Und weil der Glaube an den Weltschöpfer in die Vergangenheit weist, der Glaube an den Weltrichter aber in eine nicht allzu ferne selige Zukunft, die alle Rätsel der Vergangenheit lösen soll, und in eine neue höhere Ordnung der Dinge, so ist dieser Glaube an den in Zukunft sich offenbarenden Gott für das Judentum das Wesentlichere. In der Anrede des Achtzehnbittengebets bekommt Gott das ausserordentlich charakteristische Prädikat: „Gott, der Du Tote erweckst". In dem Glauben an den Gott, der Tote erweckt, der eine nicht vorhandene Welt ins Dasein ruft, fasst sich noch für Paulus deutlich der Gottesglaube zusammen Rö. 4 17.

Konzentriert sich nun der Glaube des Spätjudentums auf die beiden Endpunkte der Weltentwicklung, so hängt er in zweiter Linie auch an der Vergangenheit des Volkes. Gott ist der allmächtige Herr, der Israels Geschichte in der Vergangenheit glanzvoll geführt hat, der Gott der Väter, der sich das Volk zum Eigentum erwählt hat, der Gott Abrahams, der Beschneidung und Verheissung gegeben, der Gott Mosis, der das Gesetz gegeben und den Bund geschlossen, der Gott Davids, der dem Volke die Herrschaft verliehen und sie ihm wieder verleihen wird. In vielen Psalmen und Gebeten finden dieser Glaube und die Berufung auf den Gott der Vergangenheit kräftigen Ausdruck.[2]) Ganz besonders charakteristisch spricht sich der Glaube an die Vergangenheit noch bei Paulus aus: „Sie sind ja Israeliten, denen die Einsetzung zu Sohnschaft und die Schechina und die Bündnisse und die Gesetzgebung und der Kult und die Verheissung, denen die Väter gehören" Rö. 9 4. Gern flüchtet man sich mit seinem Glauben und seiner Erinnerung in die

1) Zum Gedanken des Weltrichtertums Gottes vgl. Volz, jüd. Eschatologie 297.

2) Der Gedanke an die frühere Zeit ist ein charakteristisches Merkmal einer Reihe späterer Psalmen (68). (77). 78. 89. 105. 106. 114; vgl. Da. 9 15. Jud. 9 2-6. Ps. Salom. 17 (Rückblick auf die Davidische Zeit). Gebet Asarja, Da. LXX 3 25 f.; vgl. besonders die Gebete I. Mk. 2 51-61 („Gedenkt der Taten eurer Väter"). 4 9-10. II. Mk. 8 19 f. 15 22 f. III. Mk. 2 8-12. 6 2-8.

fernsten Zeiten. Die eigentlichen historischen Zeiten, die Erinnerung an Davids Regiment, selbst die an Moses und den Auszug aus Ägypten treten noch zurück vor dem Gedanken an die Urväter des israelitischen Volkes. Gott ist der Gott der Patriarchen, der Väter. „Gott der Väter“ [1]) wird zur stereotypen Formel. Vor allem als Gott der Väter und der Vergangenheit ist Gott der Retter.[2]) Das Achtzehnbittengebet beginnt (in der babylon. Rec.): „Gelobet seist Du, Herr unser Gott und Gott unsrer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs .... der Du .... gedenkst der Gnadenverheissungen der Väter und bringst einen Erlöser ihren Kindeskindern um deren Namen willen aus Liebe .... Gelobet seist Du, Herr, Schild Abrahams“. Die Berufung auf die Ahnen gilt geradezu als das wirksamste Mittel für die Gebetserhörung (vgl. Bacher I[2] 206). In Sage und Legende legte man um ihre Gestalten ein phantastisches schimmerndes Gewand.[3]) Sie sind nicht tot, sie leben. Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen IV. Mk. 16 25. Die Frommen und Gerechten werden von den Engeln getragen in Abrahams Schoss; die Väter vor allem werden auferstehen am jüngsten Tag (Test. Jud. 25), und in ewiger Freude werden die Frommen mit ihnen zu Tische liegen im Gottesreich. Ja schon jetzt getröstet man sich des öftern der Verdienste der Väter. Im Hinblick auf sie stählte man das Vertrauen auf das Erbarmen und die Güte Gottes (vgl. z. B. Test. Juda 19. Sap. 9 1), im Hinblick auf sie glaubte die jüdische Kirche sich im Besitz eines Schatzes guter Werke (s. o. S. 228 f. vgl. noch Volz 106 f.).

Bei alledem lässt sich nicht verkennen, dass im Spätjudentum

1) Zu der Wendung „Gott der Väter“ vgl. Tob. 8 5. Da. 2 23. Jub. 36 6. 44 5. 45 3. Test. Rub. 4. Sim. 2. Jud. 19 („Gott meiner Väter, der Barmherzige und Gnädige“). Gad. 2. Jos. 2. Hebr. Naphth. 8; Jud. 5 6 ff. 6 21. 7 28. 9 12. 10 1. 8. 12 8. I. Bar. 3 37. Da. LXX (Gebet Asarja) 3 26. 28. 35 (Lobgesang). 3 52. Esth. LXX Zus. C. 8. 29. Sap. 9 1 („Gott der Väter, Herr des Erbarmens“); vgl. 12 11. 18 22. II. Mk. 1 25. III. Mk. 6 3. 7. 16. IV. Mk. 12 18. 13 19; vgl. 9 24. LXX I. Es. 4 60. 62. Geb. Man. 1 ff. Ass. Mos. 3 9. 4 3. 9 6. II. Bar. 84 10. — Anders ist die Stimmung I. Bar. 2 19.

2) Der Beiname Gottes σωτήρ (in der LXX, Übersetzung für יְשַׁע, נֹאַל, יְשׁוּעָה) ist in der späteren Literatur ziemlich häufig: Sir. 51 1 (אלהי ישעי). Jud. 9 11. I. Mk. 4 30. Ps. Salom. 3 6. 8 33. 16 4. 17 3. I. Bar. 4 22. Sap. 16 7. Esther Zus. D. 2. III. Mk. 6 29. 32. 7 16 (εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ τῶν πατέρων αὐτῶν, ἁγίῳ σωτῆρι τοῦ Ἰσραήλ). Sib. III 35. I 152. 167. II 28.

3) Vgl. die Abrahamslegende, dann die Moses- und Joseph-Legende (s. o.), besonders auch die gesamte Testamentenliteratur u. s. w.

der frohe Glaube an den „gegenwärtig“ in der Geschichte wirksamen Gott stark zurücktritt. Verschiedene Faktoren haben hier zusammengewirkt. Vor allem stand die Religion des Judentums, wie schon öfter hervorgehoben ist, im Zusammenhang der allgemeinen Entwicklung. Die nationalen Religionen mit ihrem kräftigen Glauben an ein diesseitiges, gegenwärtiges, in der Geschichte greifbares Wirken der Gottheit brechen überall zusammen. Der konnte sich auch im Judentum nicht halten: Hatte man im Beginn der Makkabäerzeit noch einmal eine grosse Zeit erlebt und einen Moment das unmittelbare Wirken des allmächtigen Gottes in der Geschichte, in Krieg und Sieg, zu verspüren gemeint, — was konnte in der Folgezeit Mut zu solchem Glauben machen! Die Entzweiung des Fürstenhauses mit den Frommen, blutiger Bürgerkrieg, der Zusammenbruch der nationalen Herrschaft, die atemraubende Tyrannei des Herodes, die eiserne, alle Hoffnung nehmende römische Weltherrschaft, der Untergang des Volkes, das Schwinden jeglichen Hoffnungsschimmers — diese lange Reihe bitterer Erfahrungen raubten dem Judentum alle Frische und Freudigkeit des Glaubens. Wie ein dumpfer Druck liegt es über seinem Glauben. Nur etwa in zwei Schriften der umfangreichen Literatur des Judentums ist der alte helle Glaube an den in der Geschichte gegenwärtigen Gott spürbar: im ersten Makkabäerbuch, dieser frischen Verherrlichung der heroischen Zeit des Volkes, und den Psalmen Salomos. Namentlich in dieser letzteren Schrift haben wir eine Geschichtsbetrachtung im alten Stil. Im Zusammenbruch der Makkabäerherrschaft, in der Einnahme Jerusalems durch Pompejus, in dem unheilvollen tragischen Ende des Pompejus, überall sieht der Sänger Gottes gewaltige Hand. Fast restlos lösen sich für ihn die Rätsel der Geschichte. Sicher steigt aus der Betrachtung der Vergangenheit der Glaube an die Zukunft empor. Aber die Schrift hat bereits in ihrer Umgebung singulären Charakter. Wir finden keine Spur, dass jemand die Herrschaft des Herodes, den jahrzehntelangen ehernen Druck der Römerherrschaft, in der gleichen, mutigen Weise betrachtet hätte. Die Geschichte der Gegenwart ist für das Judentum ein dunkles Buch geworden, in dem man nur ungern liest. Was hier im grossen und ganzen auf Erden geschieht, was die Völker erleben, geschieht gleichsam nur unter Zulassung Gottes. Aber zugleich waltet hier die eherne Notwendigkeit dieses der Sünde und dem Tod, der Not und dem Elend unterworfenen Äons. Etwas anders liegen die Dinge im Diasporajudentum. Hier hat es eine Zeit gegeben, in der das Judentum von der Gunst der

regierenden Herrscher gehoben, durch die grossangelegte Politik des Herodes mächtig gefördert, im Besitz eines festen, dem Heidentum unendlich überlegenen Glaubens sich als eine vorwärts dringende Macht fühlte und demgemäss auch einen siegreichen Glauben an Gottes Ziele und die Bestimmung des Volkes in der grossen Geschichte der Völker besass. So betrachtet Philo sein Volk als ein Volk von Weisen und Priestern, dazu bestimmt, innerhalb der Völkerwelt gleichsam den besten Kern zu bilden und diese allmählich zu seiner geistigen Höhe emporzuheben. Aber seit den Tagen Caligulas tritt auch hier der Rückschlag ein. Das Judentum der Diaspora wird in das Verhängnis des palästinensischen Judentums mit hineingerissen. Das Judentum bleibt ein Fremdling im Leben der Völker. Und dies, das Gefühl der Fremdheit, Heimatlosigkeit und Zwecklosigkeit in diesem Äon, wird auch das in seinem Glauben Vorherrschende. In besonders ergreifender Weise kommt diese Stimmung noch einmal im vierten Esra zum Ausdruck.

Dennoch aber ist das Judentum an der Vorsehung und dem Weltregiment Gottes nicht irre geworden. Wenn auch das gegenwärtige Geschick des Volkes als ein schweres Rätsel auf den Frommen lastete, so blieb der Glaube an den allmächtigen Gott ungebrochen. Man half sich über die schweren Zeiten der Gegenwart hinweg mit dem Hinweis auf die Sünden des Volkes, derentwegen Gott es unter harte Herren gestellt habe, und man tröstete sich um so inniger der nahen glänzenden Zukunft. Und von dem gegenwärtigen Geschick des ganzen Volkes wandte sich der Vorsehungsglaube dem individuellen alltäglichen Leben der Frommen zu und fand hier einen überaus kräftigen Ausdruck.[1])

2. Wir werden, um das zu erkennen, unser Augenmerk besonders auf das Gebetsleben dieser Zeit zu richten haben. — Man wird nicht mit Unrecht von einem Virtuosentum des Gebetslebens reden dürfen, das sich nach seinen guten und nach seinen bedenklichen Seiten entwickelte. Auch hier haben die Frommen dieser Zeit ein reiches Erbe überkommen und in ihrer Weise erhalten und gemehrt. Das nachexilische Judentum, die Frommen, die die Psalmen sangen, sind in dieser Beziehung schöpferisch gewesen.

1) Josephus charakterisiert den Glauben des Judentums als Glauben an Gott: εἰς ἱκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν ὡς αἴτιον μὲν ἁπάντων ὄντα τῶν ἀγαθῶν, ἃ κοινῇ τε πᾶσιν ἀνθρώποις ὑπάρχει καὶ ὅσων ἴτυχον αὐτοὶ δεηθέντες ἐν ἀμηχάνοις Ap. II 166. vgl. Jak. 1 16-18.

Die spätere Zeit hat die Schätze, die hier aufgehäuft waren, in die Kleinmünze für das alltägliche fromme Leben umgemünzt. Waren die älteren Psalmen meist individuelle Lieder und Gebete, die in einer konkreten Situation entstanden und nicht von vornherein eine allgemeine Bestimmung hatten, so sind namentlich die meisten Psalmen der beiden letzten Bücher mit der Abzweckung des Gebrauches im Gottesdienst gedichtet; und auch die älteren Liedersammlungen haben, wie ihre Überschriften beweisen, im Gottesdienst der Tempelgemeinde ihre Verwendung erhalten.[1]) Schon die Septuaginta hat die Überlieferung erhalten, dass für die einzelnen Tage der Woche bestimmte Psalmen im gottesdienstlichen Gebrauch vorgeschrieben waren.[2]) Vom Tempelkult aus haben dann die Psalmen ihren Weg in den Gottesdienst der Synagoge gefunden. Wir können hier zwar im einzelnen für unsre Zeit nichts mehr nachweisen, aber der reichliche Gebrauch der Psalmenliteratur in der spätern jüdischen Gebetsliteratur macht es wahrscheinlich, dass auch schon im neutestamentlichen Zeitalter der Psalter seine Verwendung in der Synagoge fand. Jedenfalls entfaltete die Sammlung ihren mächtigen Einfluss auf das alltägliche Leben der Frömmigkeit. Das Spätjudentum ist eine Religion des Gebetes geworden. Das zeigt bereits die spätjüdische Literatur. Es wird geradezu Mode, die Darstellung und Erzählung mit stilisierten Gebeten zu unterbrechen und auszuschmücken. Das beweist auch, was bereits oben (S. 202—206) über das formulierte und geregelte Gebet gesagt ist.

Wir suchen in den geistigen Gehalt des Gebetslebens dieser Zeit einzudringen. Es liegt hier in der Natur der Sache, dass wir dabei wesentlich auf das öffentliche und allgemeine, das geregelte und vorgeschriebene Gebet angewiesen sind. Das Privatgebet entzieht sich im grossen und ganzen unsrer Beobachtung. Nur in den seltensten und günstigsten Fällen können solche zarten Zeugnisse

1) Vgl. Baethgen, Psalmenkommentar. 3. Aufl. XXI ff.

2) Tamid VII 4 sind für die Wochentage vom Sonntag bis Sonnabend der Reihe nach die Psalmen 24. 48. 82. 94. 81. 93. 92 bestimmt. Akiba sucht dieser Einrichtung bereits eine innere Begründung zu geben Rosch haschana 31 a. Bacher I² 328. Dieselbe Überlieferung aber kennt bereits die LXX in den Überschriften der Psalmen (zu Ps. 81 hat nur die lateinische Übers. ein quinta sabbati, zu Ps. 82 fehlt sie ganz; der masoretische Text nennt den Ps. 92 Sabbatspsalm). An den Festtagen wurde ferner das sogenannte Hallel gesungen, nach gewöhnlicher Überlieferung Ps. 113—118. Schürer II 293. Anm. 41.

des innersten Lebens, Stosseufzer der Seele, wie sie in dem grossen Monolog Jesu oder im Gethsemanegebet vorliegen, überliefert sein. Was uns in der zeitgenössischen Literatur erhalten ist, sind literarisch stilisierte Gebete und als solche mit Vorsicht zu benutzen. Einzelne zerstreute, individuelle Gebete von bekannten und namhaften Trägern jüdischer Frömmigkeit hat uns die spätere Tradition erhalten. Im grossen und ganzen sind wir an die jüdische Gebetsliturgie verwiesen, deren Alter wir freilich nicht immer mit Sicherheit bestimmen können, von der aber ein grosser Teil mit Bestimmtheit ins mischnaische Zeitalter, ja in die Zeit etwa Rabban Gamaliels (Ende des ersten Jahrhunderts) zurückgeführt werden kann.[1]) Wir werden es daher wagen dürfen, vor allem einen Teil dieser jüdischen Gebetsliturgie bei der Charakterisierung der Gebetsfrömmigkeit unserer Zeit zu verwenden.

Wir werden urteilen dürfen, dass das Gebetsleben unserer Zeit auf einer hohen geistigen Stufe stand. Hier zeigt sich das Judentum von seiner besten Seite. Wir spüren hier wirklich ein Hinwenden des Geistes zu dem lebendigen Gott, der in seiner ganzen Allmacht und überragenden Wahrheit vor der Seele dieser Frommen steht. Trotz aller Veräusserlichung ihrer Frömmigkeit und trotz des erstickenden Übermasses von Formen ist Gott diesen Frommen eine Wirklichkeit geblieben, die ihr ganzes Leben umgab und bestimmte. Und es sind ganz vorwiegend geistige Güter, um die gebetet wird; der Umstand, dass die Nation und ihr Geschick einen so ungemein breiten Raum in diesen Gebeten einnimmt, hebt das Urteil nicht auf. Denn Blüte und Gedeihen der Nation sind eben doch auch geistige Güter, und für die Frommen bedeuteten Blüte und Gedeihen zugleich die Ehre Gottes und der Glanz Jerusalems und seines Tempels die Sicherstellung der legitimen Verehrung des Allmächtigen.[2]) Freilich, an dem breiten Raum, den diese Bitten im jüdischen Gebet einnehmen, in dem immerwiederkehrenden Schrei nach Bestrafung der Übermütigen, nach Vernichtung und Zerschmettrung der Feinde und besonders des „übermütigen Reiches“ erkennen wir hier wie in der Psalmenliteratur die Schranke der jüdischen Religion. Aber hervor-

1) Vgl. darüber Zunz, d. gottesdienstl. Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 366 ff. und Elbogen, Gesch. d. Achtzehngebets, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums XLVI.

2) Ich weise auch darauf hin, dass die meisten der Gebete, auf die wir als unsre Quellen angewiesen sind, auf die Zerstörung von Jerusalem zurückschauen.

gehoben mag auch hier werden, dass den jüdischen Frommen an der Vernichtung der Feinde vor allem um Gottes Ehre willen gelegen ist. Jedenfalls sind Gottes Ehre und Herrschaft, Macht und Herrlichkeit diejenigen Dinge, bei denen die Gebetsgedanken der Frommen einsetzen und zu denen sie zurückkehren. Eine grosse Originalität besitzen die Gebete nicht, es sind vielfach geprägte Münzen, die man gebraucht, Wendungen und Formen, die man in immer neuen Kombinationen weitergibt. Aber Originalität ist nicht das erste, was man von Gebeten verlangt, und hier und da blitzen auch neue und originale Wendungen auf. Und Innigkeit und Wärme des Tones besitzen die meisten dieser Gebete, zum Teil auch Einfachheit und Schlichtheit. Wenn daneben eine starke Weitschweifigkeit, ein Viel-Worte-Machen, ein Häufen der Prädikate und Anrufungen Gottes [1]) steht, so mögen wir bedenken, dass beim öffentlichen gottesdienstlichen Gebrauch eine gewisse Fülle der Form notwendig ist und sich dabei leicht — wie auch in unsern Kirchengebeten — eine Neigung zur Überfülle und Überladung des Ausdrucks einstellt.

An einzelnen Beispielen möge das obige Urteil illustriert werden. Aus ihnen wird zugleich hervorgehen, in welchem Umfang der Gedanke an Gott das Leben der Frommen umgab, wie mannigfach und vielfältig seine Erfahrungen ihm Veranlassung gaben, sich Gottes zu erinnern.

Wir beginnen mit dem schon am Ende des ersten Jahrhunderts in seiner Form festgestellten täglichen Achtzehnbittengebet.[2]) Die drei ersten Bitten enthalten den Lobpreis Gottes zum Eingang des Gebetes. Gott wird gepriesen als der Gott der Väter, der Schild Abrahams, der Israel den Erlöser sendet (1). Von der Vergangenheit wendet sich der Betende in die Zukunft, Gott erhält das höchste Ehrenprädikat seiner Macht: „Herr, der Du Tote lebendig machst".

1) Dass einmal R. Chanina, Berach 33 b, gegen das Häufen der Prädikate Gottes polemisiert, beweist doch eher für als gegen den Missbrauch. Wenn Berach. 55 b ein Spruch von R. Jehuda überliefert wird, nach welchem zu den drei Dingen, die das Leben verlängern, das In-die-Länge-Ziehen der Gebete gerechnet wird und daneben R. Chija bar Abba gegen das lange Ausdehnen des Gebetes polemisiert, so ist der erste Spruch doch charakteristischer als der letzte, und selbst die Polemik setzte den Missbrauch voraus.

2) S. o. S. 203 f., der Text der beiden Rezensionen des Gebetes bei Dalman Worte Jesu, 299—304.

Dieser allmächtige Gott aber hilft auch in der Gegenwart, er erhält am Leben, heilt die Kranken, befreit die Gefangenen, er ist der Gott, der Hülfe sprossen lässt (2). Vor allem aber ist sein Name heilig. „Heilige lobpreisen Dich jeglichen Tag. Gelobet seist Du Herr, heiliger Gott" (3). Dann folgt das grosse Mittelstück: das Bittgebet. Es wird gebetet um Verleihung von Erkenntnis und Einsicht (4), um die rechte vollkommene Busse (5), um Sündenvergebung (6) und Erlösung vom Elend (7), um Heilung und Genesung (8), um ein gutes Jahr und Gedeihen der Frucht (9). Dann kommen die speziell nationalen Wünsche: Befreiung und Sammlung der Zerstreuten (10), Einsetzung der Richter und Räte wie vordem (11), Vernichtung der Frevler (des „übermütigen" Reiches, später der Ketzer) (12), Segen für die Frommen, die Ältesten, Schriftgelehrten, Proselyten, „die wahrhaftig auf Deinen Namen vertrauen" (nach der jerusalemischen Fassung nur für die Proselyten) (13), Erbarmen über Jerusalem und den Thron Davids (in der späteren Fassung Rückkehr nach Jerusalem) (14). In der babylonischen Rezension steht hier noch eine spezielle, später eingeschobene Bitte für den Spross Davids (15). Beide Rezensionen aber schliessen diesen Teil des Gebetes mit der allgemeinen Bitte um Erhörung der Gebete (15 = 16).[1]) Etwas isoliert steht die Bitte 16 (17), die vielleicht ursprünglich die gnädige Annahme der Opfer zum Inhalt hatte. Dann folgt 17 (18) das Schlussdankgebet und 18 (19) ein allgemeiner Segenswunsch.[2]) —

1) Nach R. Josua ben Chananja durfte dann der einzelne am Schluss der allgemeinen und dem Ganzen geltenden Bitten seine persönlichen Anliegen und Kümmernisse Gott vortragen. R. Eliezer riet dagegen, das Privatgebet dem allgemeinen Gebet vorangehen zu lassen Aboda Sara 7 b. Bacher I² 204.

2) Nach der Tradition waren die drei letzten Benediktionen, der „Dienstsegen" (Nr. 16 Aboda, wegen des darin erwähnten Opferkultes), der Lobspruch (No. 17 Hodaah) und der priesterliche Segen (No. 18 Birkat Kohanim) genannt, schon im Tempelkult üblich Tamid V 1 (vgl. Berach. 11 b). Joma VII 1. Vgl. zu der leider textlich schlecht überlieferten Stelle Tamid V 1 Elbogens, M. J. 46, 338 f., übrigens nicht gesicherte Vermutungen. Die später allgemein gewordene Sitte, am Sabbat und an den Festtagen nur die drei ersten und die drei letzten Bitten des Gebets zu sprechen, ist für den Neujahrstag bereits Rosch Haschana IV 5 (vgl. 32 a) nachzuweisen. Ob Zunz S. 366 mit Recht daraufhin auf ein höheres Alter dieser sechs Bitten schliesst, steht dahin. Zu beachten ist allerdings, dass das Habinenu-Gebet einen Auszug nur aus dem mittleren Teil des Achtzehngebets (Bitte 4—15) repräsentiert.

Gibt uns so dies jüdische Kirchengebet[1]) einen vorzüglichen Überblick über den Umfang der Wünsche, welche die fromme Gemeinde im Gebet ihrem Gott etwa vorzutragen hatte, so bringt das formulierte Tischgebet[2]) natürlich einen engeren Umkreis von Stimmungen zum Ausdruck. Aber auch hier werden die Gedanken von der speziellen Veranlassung ins Allgemeine und Weite emporgehoben. Nach einem Dankgebet gegen den Gott der „allem Fleisch Brot gibt", richtet sich im zweiten Gebetsspruch der Gedanke auf das geliebte Heimatland und alles, was mit ihm zusammenhängt. „Wir preisen Dich, Jahwe, unser Gott, dass Du uns ein liebliches und schönes und weites Land zum Erbe gegeben hast, und dass Du uns . . . aus dem Lande Ägypten geführt und uns aus dem Hause der Knechtschaft erlöst hast, und für den Bund, den Du an unserm Leibe versiegelt, und für Deine Thora, die Du uns gelehrt, . . . und für Leben, Gunst und Gnade, die Du uns geschenkt." Und von der Vergangenheit wendet sich der Blick in der dritten Bitte in die Zukunft: „Erbarme Dich, Herr unser Gott, über Israel, Dein Volk, und über Jerusalem, Deine Stadt, und über Zion, die Wohnung Deiner Herrlichkeit, und über die Herrschaft des Hauses Davids, Deines Gesalbten, und über das grosse und heilige Haus, über das Dein Name genannt ist . . . . . Und baue Jerusalem, die heilige Stadt, in Eile in unseren Tagen, gesegnet seist Du, der in seiner Barmherzigkeit Jerusalem erbaut".[3])

1) Nicht alle Rabbinen forderten unter allen Umständen von den Frommen die ständige Rezitation des langen Gebets. R. Josua ben Chananja, unter Umständen auch R. Akiba (gegen R. Gamaliel) wollten sich mit dem Sprechen „des Inhaltes" des Gebets zufriedengeben. Man scheint also damals schon einen Auszug aus dem Gebet gekannt zu haben. Kanonische Geltung bekam der von R. Samuel (3. Jahrh.) angefertigte Auszug aus Bitte 4—15 des Gebets, das sogenannte Habinenu (Texte bei Dalman 304), vgl. Berach. 29 b.

2) Die drei ersten Segenssprüche des Tischgebets wie auch eine kürzere Zusammenfassung der drei Bitten (Berach. 44 a. Goldschm. I 160) waren schon im Zeitalter Gamaliels II bekannt Berach. VI 8. Die vierte Bitte soll von den Rabbinen in Jamnia nach dem Barkochba-Aufstand hinzugefügt sein. Das feierliche Tischgebet, das nach dem Essen gesprochen wird, gilt vorwiegend als ein Gebet der Gemeinschaft. Wo drei Israeliten beisammen sind — Frauen, Kinder und Sklaven zählen prinzipiell nicht mit — muss dieses Gebet von ihnen gemeinsam, so dass einer, der Würdigste unter ihnen, vorbetet, verrichtet werden.

3) Ich citiere nach dem Text des jüdischen Gebetbuches, Rödelheim 1896 S. 128 b.

Besonders beachtenswert ist es auch, wie alles, was dem Frommen draussen in der Natur begegnet, ihn zu Lob und Dank und Andacht stimmt. Die Natur ist ihm nicht etwas Fremdes, Kaltes und Unheimliches, sondern sie ist des grossen Gottes Werkstätte, von seinem Willen regiert. Der Geist der Psalmen (8. 19. 104) hat hier mächtig nachgewirkt. Die Benediktionen, die in der jüdischen Gebetsliturgie das täglich morgens und abends gesprochene Schma umgaben, und die in ihrem Grundbestand ebenfalls in frühe Zeit zurückreichen,[1]) da die Mischna sie bereits als bekannt voraussetzt, legen davon Zeugnis ab. So lautet die erste Morgenbenediktion: „Gepriesen seist Du, Herr unser Gott, ewiger König, der Du das Licht bildest und die Finsternis schaffst, der Du das Heil machst und alles erschaffst, der Du in Barmherzigkeit es hell werden lässt auf Erden".[2]) Und am Abend betete man in der ersten Benediktion: „Gesegnet seist Du . . . der durch sein Wort es Abend werden lässt . . . . der durch seine Weisheit die Zeiten wechseln und die Stunden tauschen lässt, der Du die Sterne ordnest an ihren Standorten an der Veste nach Deinem Wohlgefallen, der Du Tag und Nacht schaffst, das Licht vor der Finsternis und Finsternis vor dem Licht herrollst".[3]) Die Mischna überliefert, dass R. Jehuda angeordnet habe, dass, wer das grosse Meer sähe, sagen solle: „Gepriesen sei, der das grosse Meer gemacht hat" (Berachoth VII 2). Von demselben ist Berachoth 43b ein Gebet überliefert, das man im Nisan, wenn man die Bäume blühen sieht, sprechen solle: „Gepriesen sei er, der es in seiner Welt an nichts fehlen liess und in ihr schöne Geschöpfe und schöne Bäume erschaffen hat, die Menschen an ihnen sich ergötzen zu lassen".

1) Schon nach der Mischna, Berach. I 4, spricht man beim Schma am Morgen zwei Benediktionen vorher und eine nachher und abends zwei vorher und zwei nachher. Die einzelnen Abschnitte des Gebets werden genauer bezeichnet.

2) Gebetbuch 16a u. ö.

3) Gebetbuch 39a u. ö. Besonders innig in seiner Haltung ist die zweite Benediktion des Abendgebetes: „Mit ewiger Liebe liebst Du Dein Volk Israel. Thora und Gebote und Satzungen und Anordnungen hast Du uns gelehrt. Darum, Herr unser Gott, wollen wir beim Niederlegen und Aufstehen über Deine Satzungen sinnen und uns freuen über die Worte Deiner Thora und Deine Anordnungen immer und ewig. Denn sie sind das Leben und die Länge unserer Tage, und über sie wollen wir Tag und Nacht sinnen. Und Deine Liebe weiche nicht von uns in Ewigkeit" (Gebetsbuch S. 39b u. ö.).

Und das Gebet begleitet den Frommen in allen Lebenslagen. Von dem noch zu Zeiten des Tempels lebenden R. Nechonja ben Hakkana werden die Gebete überliefert, die er beim Eingang in das Lehrhaus und beim Hinausgehen gesprochen habe: „Es sei Dein Wille, mein Gott und Gott meiner Väter, dass sich durch mich kein Anstoss ereigne, dass ich in einer Halacha nicht irre, und dass mein Gewissen sich meiner freue, dass ich das Unreine nicht rein und das Reine nicht unrein spreche; dass meine Genossen durch mich in einer Halacha nicht irren und dass ich mich ihrer freue" (Berach. 28. Goldschm. I 103, etwas anders Jer. Berach. 7d. Bacher I² 54; über das Ausgangsgebet des Nechonja s. o. S. 108).[1] So war das bekannte Kaddisch-Gebet[2] wahrscheinlich ursprünglich die stehende Formel, die am Schluss der haggadischen Vorträge citiert wurde, und ging von dort in die jüdische Gebetsliturgie über (Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 372). In der Rezension, die als Kaddisch de-Rabbanan in die Gebetsliturgie Aufnahme gefunden hat, wird der Segen noch ausdrücklich ausgesprochen: „Über Israel und über die Lehrer und über die Schüler und über die Schüler ihrer Schüler".[3] Das Reisegebet, das noch heute in den jüdischen Gebetsbüchern steht, kannte nach Berach. 29b. bereits R. Chisda (3. Jahrh.). „Möge es Dein Wille sein, o Herr mein Gott, dass Du mich in Frieden führest, dass Du mich in Frieden scheiden lässt, dass Du mich in Frieden stützest, dass Du mich aus der Hand jedes Feindes und Wegelauerers rettest, dass Du Segen in meiner Hände Arbeit sendest" u. s. w.[3] Kurze Gebete, Stosseufzer in gefährlichen Lagen des Lebens, sind gerade aus dem Kreise der älteren Rabbinen überliefert. R. Eliezer ben Zadok betete: „Erhöre die Söhne des Volkes Israel und erfülle bald ihr Verlangen. Gelobt seist Du, o Herr, der Du Gebete erhörst" (Berach. 29b. Goldschm. I 108). Josua ben Chananja betete: „Hilf, Herr, Deinem Volk, dem Überrest Israels; möge das, wessen sie bedürfen, auf allen Wegen Dir gegenwärtig sein. Gebenedeiet seist Du, o Herr, der Du Gebete erhörst" (Berach. IV 4). Von R. Eliezer ist das schöne, Ergebung in

1) Vgl. die Gebete beim Studium der Mischna, die Berach. 11b. Goldschmidt I 40 überliefert sind.

2) Texte des Kaddisch und Kaddisch-de Rabbanan bei Dalman 305. Das Kaddisch-de Rabbanan scheint als das individuellere das ursprünglichere Gebet zu sein, das dann zu gottesdienstlichen Zwecken verallgemeinert wurde.

3) Vgl. Berach. 29b.; Goldschm. I 109 und Gebetsbuch 132b.

Gottes Willen atmende Gebet überliefert: „Tue Deinen Willen im Himmel und lass denen, die Dich fürchten, drunten Befriedigung zu teil werden und, was Dir gut dünkt, tue“ (Berach. 29 b. Goldschm. I 108, vgl. Bacher I² 103 f.). „Mein Sohn, wenn Du krank bist, so schiebe es nicht auf, sondern flehe zum Herrn; er ist es, der Dich heilt“, so rät schon der Siracide. Und bemerkenswert ist es, dass er sich überlegt, ob es mit diesem Gottvertrauen in Krankheitsfällen vereinbar sei, einen Arzt zu Rate zu ziehen: „Es gibt Fälle, wo in seinen Händen das Gelingen liegt. Denn auch er betet ja zum Herrn, dass er ihm die Heilung gelingen lasse“ 38 9. 13. Eine besondre Klasse jüdischer Gebete bilden die Bittgebete um Regen. Aller Wohlstand und alles Gedeihen hing in ganz besondrer Weise von dem rechtzeitigen Eintreffen des Regens ab. Sehr häufig redet die Überlieferung von der inbrünstigen und erfolgreichen Art, mit der berühmte Rabbinen um Regen beteten. So wird das Regengebet Eliezers ben Hyrkanos (Taanith 25 b, Bacher I² 100) und R. Joses des Galiläers (Bacher I² 354) rühmend hervorgehoben. Bis ins mischnaische Zeitalter lässt sich die Sitte zurückverfolgen, dass man eine Bitte um Regen in die neunte Bitte des Schmone Esre einschaltete und einen Lobpreis für den Gott, der die Winde wehen und den Regen fallen lasse, in die zweite Bitte; Berach. V 2. Das letztere ist besonders charakteristisch: Die zweite Bitte preist den Gott, „der Tote auferweckt“; es ist eben derselbe wunderbare Gott, der sich in der Auferweckung der Toten und in dem Himmelsgeschenk des Regens kundgibt. Ein besonders inniges Regendankgebet des R. Jochanan wird Berach. 59 b. überliefert: „Wäre unser Mund voll des Gesanges, wie das Meer, und unsre Zunge voll des Jubels, wie das Brausen seiner Wogen, und unsre Lippen voll des Lobes, wie die Weite des Himmels, es würde nicht hinreichen, Dir zu danken, Herr, unser Gott“ (Goldschm. I 220 f.).

Und Gutes und Böses bemühen sich die Frommen in gleicher Weise aus des Herrn Hand zu nehmen. „Jedermann ist verpflichtet, für das Unglück ebenso Gott zu danken, wie man für das Gute Gott dankt. Denn es heisst: Du sollst Gott den Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus allen Kräften. . . . Von ganzer Seele heisst: Selbst wenn er Dir das Leben nimmt; aus allen Kräften heisst: . . . . . Bei jedem Geschick, das Gott Dir schickt, schicke Dich zum höchsten Danke an“ (Berach. IX 5). Man soll beim Erhalten schlechter Nachrichten sprechen: „Gepriesen sei der gerechte Richter“. (IX 2.) Es ist verboten, im Gebet das

„Deines Namens sei gedacht" hinzuzufügen „ob des Guten", weil es den Anschein haben könnte, als wolle man Gott nur für das Gute danken (Berach. V 3; vgl. 33 b.).[1] Als ein Heros des Gebets in dieser Richtung galt R. Akiba. Ein von ihm überliefertes Wort lautet: „Alles, was der Allbarmherzige tut, tut er zum Guten" (Berach. 61 a. Goldschm. I 225). Und die Tradition feiert ihn als den heldenstarken Märtyrer, der jenes Wort mit der Tat besiegelte: „Die Stunde, da man R. Akiba zur Hinrichtung führte, war gerade die Zeit des Schmalesens, und man riss sein Fleisch mit eisernen Kämmen, er aber nahm das Joch der himmlischen Herrschaft auf sich" (d. h. „er betete das Schma"; Berachoth 61 b. Goldschm. I 229).

Über allem andern aber steht den Frommen bei ihrem Gebet der Gedanke an Gottes Ehre und Gottes Regiment. Im Schma bekennt sich jeden Morgen und jeden Abend der Israelit zu diesem allmächtigen Gott, der sein Volk aus Ägypten geführt hat und der will, dass es allerwege seiner gedenke. Das Achtzehnbittengebet setzt in seinem feierlichen Anfang mit dem vollen Bekenntnis zu der Herrlichkeit und Allmacht dieses Gottes ein. Und das Kaddischgebet beginnt: „Es werde erhoben und geheiligt sein grosser Name in der Welt, die er geschaffen hat, und es herrsche sein Reich, es sprosse seine Erlösung, er nahe, sein Volk zu erlösen" . . . . . „Gesegnet, gepriesen, verherrlicht, erhöht, erhoben, gekrönt, bejubelt, emporgetragen sei sein heiliger Name". Ganz besonders kommt dieser Gedanke der Gottesherrschaft in den Musaphliedern des Neujahrstages zum vollen Ausdruck.[2] Ob hier alte religionsgeschichtlich bedeutsame Beziehungen mitwirken? Der Neujahrstag war für Marduk, den Gott Babylons, der grosse Tag. Da versammelte er alle Götter um sich zu feierlicher Versammlung, da wurden die Schicksalslose für das kommende Jahr geworfen, und Marduk ergreift von neuem die Zügel der Herrschaft. Es ist möglich, dass die babylonische Neujahrsfeier noch indirekt wie auf das jüdische Neujahrsfest, so besonders auf die jüdische Gebetsliturgie zu diesem Tage eingewirkt hat (KAT[3] 515). Jedenfalls wird nirgends der Gedanke der Gottesherrschaft so kräftig ausgesprochen wie in der Neujahrsliturgie. „So wirf denn Deine Furcht, Herr unser Gott, auf alle Deine Werke, und Deinen Schrecken auf alles, was Du ge-

1) Charakteristisch ist es aber doch, dass in der ersten Morgenbenediktion des Schma Jes. 45 7 „der Heil wirkt und Unheil schafft" abgeändert ist in „der Heil wirkt und alles schafft".

2) Gebetsbuch 103 a ff., Stücke daraus bei Dalman 306 f.

schaffen hast, und fürchten sollen Dich alle Werke, und anbeten vor Dir alle Deine Kreatur, und sie sollen alle zu Haufe, was Dir wohlgefällig ist, tun . . . . Denn Herrschaft wandelt vor Dir, Kraft ist in Deiner Hand, und Stärke in Deiner Rechten, und Dein Name ist furchtbar für alle Kreatur." [1]) Das ebenfalls ursprünglich für die Neujahrsliturgie bestimmte Alenugebet [2]) feiert den Moment, wo alle Götzen verschwinden, alle Völker sich zu Jahwe bekennen und das Joch seiner Herrschaft auf sich nehmen werden. An einer dritten Stelle der Liturgie heisst es (Gebetsbuch 108 a): „Herrsche über die ganze Welt in Deiner Majestät und erhebe Dich über die ganze Erde in Deiner Herrlichkeit und erstrahle in der Pracht der Hoheit Deiner Allgewalt über alle Bewohner des Erdkreises. Und erkennen soll jedes Gemächte, dass Du sein Schöpfer, und wissen soll alles Gebildete, dass Du sein Bildner, und alles, was Odem hat, spreche: Jahwe, der Gott Israels, ist König und seine Herrschaft waltet überall." Und mit dem immerwiederkehrenden Refrain Abinu Malkenu erbittet sich die Gemeinde in einem Neujahrsliede, von dem bereits Akiba einige Strophen kennt,[3]) den Segen für das neue Jahr. Aber freilich Gottesherrschaft ist Volkesherrschaft, und wo der Gedanke der Gottesherrschaft angeschlagen wird, da regen sich auch die volkstümlichen messianischen Hoffnungen vom Davidstum und des künftigen Reiches Herrlichkeit. Und als das Volk ganz zerbrochen und zerschmettert am Boden lag, lehrte R. Akiba sie die Pesachbenediktion: „So möge uns denn der Ewige unser Gott und Gott unsrer Väter erreichen lassen die Feste und die Feierzeiten, die uns bevorstehen, in Freude über den Wiederbau der Stadt und in Wonne über den Tempeldienst" Pesachim X 6.

Wir dürfen bei alledem freilich nicht vergessen, wie stark belastet diese Frömmigkeit mit Äusserlichkeiten war, mit kleinlichen Vorschriften und Tifteleien, mit zeremoniellen Ängstlichkeiten und Bedenklichkeiten, die ein nimmer müder Scharfsinn zu Bergen häufte. Und selbst da, wo sich uns das Gebetsleben von seiner innern Seite zeigt, erschrecken wir vor diesem Virtuosentum der Gebetskunst, wie es sich hier offenbart, vor dem ständigen Reden von den heiligsten, tiefsten, zartesten und innerlichsten Regungen des frommen Lebens, vor diesem allzu bewussten und systematischen Hineinziehen

1) Gebetsbuch 102 a; Dalman 306.
2) Dalman 307 und Anm. 1.
3) Taanith 25 b; Zunz, gottesdienstliche Vorträge 372.

Gottes in das alltägliche Leben. Wenn wir hören, dass Simeon ben Menasja an der Spitze eines Verbandes stand, der sich die heilige Gemeinde nannte, weil er ein Drittel des Tages dem Thorastudium, ein Drittel dem Gebet und das letzte Drittel der alltäglichen Arbeit widmete,[1]) so erscheint uns dies Virtuosentum der Gebetsfrömmigkeit in seiner ganzen Ungesundheit und übertriebenen Unnatur. Aber auf der andern Seite hat diese Frömmigkeit ihre grossen und ergreifenden Züge. Die äussere Form hat die Innerlichkeit nicht erstickt. Hinter den gefährlichen Übertreibungen steckte ein echter Kern. Trotz allem und allem war Gott für viele dieser Frommen eine gegenwärtige, tief in ihr Leben eingreifende Wirklichkeit. Unter all dem Schutt, den äusserlicher Formalismus aufgehäuft, lagen Schätze echter Art verborgen. Es war ein kräftiger Strom frommen Lebens vorhanden, er brauchte nur von Hindernissen und Geröll befreit zu werden, um frei und stark und rein zu fliessen.

3. Will man die Grundstimmung fassen, die aus allen diesen mannigfachen Beziehungen der Frommen zu ihrem Gott uns entgegenweht, so ist es die scheue, zitternde Ehrfurcht vor dem über alles Verstehen und Begreifen allmächtigen Gott. Der Abstand zwischen Gott und der Kreatur ist diesen Frommen in seiner ganzen unendlichen Weite aufgegangen. Auf der einen Seite steht für sie der über alle Welt erhabene, im Himmel thronende, von seinem himmlischen Hofstaat umgebene, der unbegreiflich wunderbare, der „furchtbar" geheimnisvolle[2]) Gott, auf der andern Seite die einzelnen oder der einzelne Fromme, nicht mehr durch die Zugehörigkeit zum Volk ganz gedeckt, nackt, bloss und allein vor den allmächtigen Gott auf Leben und Tod gestellt.

Diese Stimmung ist in der spätjüdischen Religion auf das Stärkste ausgebildet bis zur harten Einseitigkeit. Gott ist der Herr, und der Mensch ist der Knecht. Wenn der Fromme das Schma betet, so nimmt er das Joch der Herrschaft auf sich. Und dieses Joch ist schwer und lastet jede Minute auf den das Gesetz erfüllenden Frommen. Doch ist es das Beste, was der Mensch im Leben hat. — Gott kann alles mit dem Menschen

1) Koheleth R. 9 9; Jer. Maaser scheni II, 53 d; vgl. auch Berach V 1: Die früheren Frommen pflegten eine Stunde zu verweilen und dann erst zu beten, um zuvor das Herz auf Gott (den „Ort") zu richten.

2) Das Attribut „furchtbar" (נורא φοβερός) ist im Deuteronomium und in der Psalmensprache bereits häufig. Vgl. Sir. 1 8. 43 29. Da. 9 4 (gross und furchtbar).

machen. Wie Gott viel Eisen und Ton und nur wenig Gold und Silber geschaffen hat, so kann niemand ihn tadeln, wenn er die breite Masse der Menschen und auch des Volkes ins Verderben wandern lässt und nach ihrem harten Schicksal nicht fragt (IV. Es. 7 49 ff. 8 1 ff. 9 14 ff.). Der Fromme darf nicht mit ihm rechten, so wenig wie der Ton mit dem Töpfer rechten darf, wenn er ihn zu diesem oder jenem Gebilde gestaltet. Denn Gott ist der allmächtige Schöpfer. Die Stimmung, die das neunte Kapitel des Römerbriefes durchzieht, ist, wenn man von der ausgesprochenen Theorie der Prädestination absieht, eine echt jüdische. — Gott darf auch alles von den Menschen fordern, denen er in seiner Allmacht das Leben gegeben hat. Gott ist alles, der Fromme ist nichts. Die späte jüdische Religion ist eine Religion des Martyriums. Sie ist aus dem Martyrium und den Leiden der Frommen der Makkabäerzeit herausgeboren. Am Schluss unsrer Epoche steht die Gestalt des Märtyrers Akiba, der sich freut, weil er erst mit seinem Märtyrertod das Wort: „Du sollst Gott lieben mit ganzer Seele" wahrhaft erfüllt.

Freilich verbindet sich mit diesem Geist der Märtyrerfreudigkeit eine finstere und herbe Abgeschlossenheit, ein Geist der Unliebenswürdigkeit und des trotzigen Fanatismus. Die einseitige Gottesliebe hat die besten Kräfte dieser Frommen fast völlig aufgezehrt. Aber gross und stark ist dieser Zug der Hingebung an Gott.

Und wie Gott der Weltschöpfer ist, so ist er der Weltrichter. Die Furcht vor dem Gott, der Leib und Seele in die Hölle verdammen kann, stand diesen Frommen, so oft und vielfach sie auch durch Oberflächlichkeit und frömmelnde Vieltuerei zurückgedrängt wurde, doch lebendig vor der Seele. Furchtbar und gefährlich ist es, zu stehen vor dem Angesicht des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und die Toten.[1])

Mit dieser Furcht vor dem allmächtigen Gott verbindet sich dann auf der andern Seite eine starke Ergebenheit in die Fügungen der göttlichen Vorsehung, wie sie uns in dem jüdischen Gebetsleben entgegentritt. In allen trüben Erfahrungen hält der Glaube die Frommen aufrecht, dass ihnen letzthin doch nur geschehen kann, was Gott will. Freilich ist dieser Glaube belastet

1) „Merke auf drei Dinge . . . Erkenne, woher Du kommst, wohin Du gehst und wem Du einst Rechenschaft und Rechnung ablegen musst." Pirke Aboth. III 1.

durch mannigfache, starke und ungelöste Rätsel. Lange schon hatte man es aufgeben müssen, der Gerechtigkeit Gottes und seinem gerechten Regiment in den Erfahrungen der einzelnen Frommen im diesseitigen Leben nachzurechnen. Unglücksschläge auf Unglücksschläge waren auf das Haupt der Frommen niedergegangen. In dieser Welt standen sie verlassen, und die Gnade ihres Gottes wurde so wenig äusserlich greifbar und spürbar. Man konnte sich des Gedankens nicht erwehren, dass Gott in seinem unerforschlichen Willen bösen Mächten in dieser Welt einen gewissen Spielraum gelassen habe. Von der Gegenwart richteten die Frommen ihren Blick in die Zukunft. Aber auch die Zukunft schauten sie nur durch einen Nebel trüber Fragen. Wann wird sie kommen, wer hat das Recht an ihr teilzunehmen, wer kann bestehen, wenn Gottes grosse Augen prüfen? Dennoch ist diese Stimmung der Ergebenheit von den Frommen festgehalten. Gott sitzt im Regiment und letztlich geschieht doch sein Wille im Himmel und auf Erden.

Man kann nicht verkennen, dass dieser spätjüdische Vorsehungsglaube einen trüben Zug der Resignation trägt. Es liegt auf ihm, wie ein Schleier, wie eine bange verhaltene Stimmung. Gerade in der jüdischen Gebetsliteratur kommt diese zum Ausdruck. Sie ist durchzogen von einem wehmütigen Gedenken der Vergangenheit, von einem bangen Fragen nach der Zukunft, dass Gott „in Eile, bald, in unsern Tagen und bei unserm Leben" den grossen Wandel herbeiführe. R. Jehosua ben Levi wollte Ps. 29 2 statt: „Werfet euch vor Jahwe nieder in heiligem Schmuck" lesen „in heiliger Angst" (beḥerdat statt behadrat). Von R. Simeon ben Jochai wird das Wort überliefert: „Es ist den Menschen verboten, auf dieser Welt mit vollem Munde zu lachen." Denn es heisst: „Dann wird unser Mund voll Lachen sein und unsre Zunge voll Jubel".[1])

Es fehlen in der Frömmigkeit des Judentums die helleren Töne. Mit Ergebung und in Resignation überwinden die Frommen die Rätsel des Lebens. Aber es fehlt das freie Aufstreben des Geistes, es fehlt das, was dem Glauben des jungen Christentums seinen Schwung verleiht, die Freude, die fröhliche Zuversicht, die Stimmungen, die das Neue Testament mit χαρά, παῤῥησία charakterisiert. Es fehlt dieses gleichmässige Atmen des frommen Lebens in der Gewissheit der göttlichen Liebe und die Grundnote der paulinischen Frömmigkeit, die freudige Zuversicht, dass man in seinem

1) Beide Stellen Berach. 31a. Dort noch mehr Verwandtes.

Leben und Leiden an dem erfolgreichen, sieghaften, weltumwandelnden Wirken Gottes teilnimmt.

Und nicht vorhanden ist die innere Freiheit. Die Religion der Observanz hat diese innere Freiheit nicht erzeugen können. Wir können sagen: Religion ist für die Auffassung des Spätjudentums: Gehorsam (ὑπακοή). Gottes Wille hat sich dem Frommen im Gesetz offenbart. Sein ganzes Wesen kommt darin zum Ausdruck. Wenn der Fromme an Gott denkt, denkt er zugleich an das Gesetz mit seiner Unsumme von einzelnen Forderungen. Demütige, knechtische Beugung des menschlichen Willens unter Gottes allmächtigen, unerforschlichen Willen, Handeln nach seinen Geboten, den verständlichen und den unverständlichen, in jedem Augenblick des Lebens ist Frömmigkeit.[1])

4. Wieder kommt das Verhältnis der Frommen zu Gott deutlich in dessen Attributen zum Ausdruck. Ganz besonders häufig ist neben der immer wiederkehrenden Betonung der Herrschaft Gottes die Bezeichnung Gottes als des Königs.[2]) Wir vergegenwärtigen uns dabei: Der Begriff König hat für den Orientalen eine ganz andre Bedeutung als für uns.[3]) In dem Wort klingt ein Klang mit von der Willkür des Tyrannen und der Unnahbarkeit des Despoten.[4]) Wie der Fürst des Orients von seinem Hofstaat und

---

1) Vgl. noch die Wendung ὑπακοή (πίστεως) bei Paulus Rö. 1 5. (6 16). 15 18. 16 19. 26. II. Ko. 10 5 f. (Hebr. 5 8. I. Petr. 1 2. 14. 22).

2) König (grosser König*, himmlischer König**) wird Gott genannt: Da. 2 47 (מרא מלכין). Da. 4 34**. I. Hen. 9 4. 12 3. 25 3. 5. 7. 27 3. 63 2. 4. 81 3. 84 2*. 5*. 91 13.*. Sib. Fragm. III 42; Sib. III. 499*. 560*. 616. 717*. Tob. 1 18** (ℵ). 10 13 (ℵ). 13 7** (B). 13 11**. 13 15*. 13 16** (ℵ). Jud. 9 12 (δέσποτα τῶν οὐρανῶν . . . βασιλεῦ πάσης κτίσεως). Jub. 1 28. Test. Benjam. 10**. Ps. Sal. 2 30**. 2 32*. 5 19. 17 34. 46. Ass. Mos. 4 2. III. Mk. 2 2**. 2 9. 13. 5 35 (β. τῶν βασιλευόντων). 6 2. Esth. C. 2. 8. 14. 28. (βασιλεῦ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν). II. Hen. 39 8**. Schmone Esre. (babyl. Rec.) Bitte 5. 6. Wort des Jochanan ben Zakkai , s. o. S. 344, Bt. Aδ. 23. 29. — Sir. 51 1 ist die Anrede „Vater" in der LXX durch ein βασιλεύς verdrängt (vgl. auch die merkwürdige Übersetzung LXX 51 10: ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου).

3) Damit ist nicht behauptet, dass das Wort König nicht auch an einer Reihe von Stellen, auf die Böhme in seiner Rezension meines Buches (Studierstube 1903 S. 85) hinweist, einen freundlicheren Klang haben könne. Die Verdrängung der Anrede „Vater" durch βασιλεύς beurteile ich allerdings anders als B.

4) Daher finden wir in den griechischen Urkunden des öftern auch δεσπότης: I. Esra LXX 4 60. Da. LXX. 9 8. 15. 16. 17 (bis). 19 (meistens Über-

von den scharf geschiedenen Klassen der Beamtenhierarchie umgeben ist, so hat auch Gott seinen himmlischen Hofstaat. Der Zutritt zu ihm ist nicht leicht. Will man mit seinen Wünschen vor ihn treten, so muss man sich der Vermittlung der Unterbeamten bedienen. Jesus hat Gott fast niemals König genannt,[1]) obwohl allerdings für ihn die Königsherrschaft Gottes Grundbegriff seiner Predigt war. Aber für ihn hatten die Worte König und Herrscher keinen guten Klang Lk. 22 25.

Mit diesem Grundzug jüdischer Frömmigkeit hängt es zusammen, dass bei den griechisch redenden Juden die Übersetzung des Jahwenamens κύριος der Name κατ' ἐξοχήν für Gott geworden ist. Gott ist der Herr ganz allgemein und schlechthin. Im palästinensischen Judentum bürgerte sich in unsrer Zeit der Gebrauch noch nicht ein. Das einfache, „der Herr" (אדון, מרא) scheint nicht im Gebrauch gewesen zu sein (Dalman 146 ff.). Aber in den Namen Adonai (Adon), zum Teil auch El und Elohim liegt der Klang und Begriff von Herr, wie denn die LXX Adonai häufig mit δεσπότης wiedergeben (vgl. Zebaoth, κύριος παντοκράτωρ). Beliebt sind ferner Zusammensetzungen wie Herr der Herren, Herr der Könige, Herr des Himmels (Da. 5 23), Herr des Himmels und der Erde (Mt. 11 25). Herr der Herrlichkeit (s. o. S. 360 f.).

Hervorzuheben ist daneben freilich, dass auch die Bezeichnung Gottes als des Vaters der einzelnen Frommen im späteren Judentum entschieden häufiger wird.[2]) Sirach hat den

setzung von Adonai). 3 37 (Gebet Asarjae). Sus. 5. Sir. 23 1. 36 1. Tob. 3 14 (𝔖). 8 17. Jud. 9 12. Sap. 6 7. 8 3. 11 26. 13 3. 9. II. Mk. 5 17. 20. 6 14. 9 13. 15 22. III. Mk. 2 2. 5 12. 6 5. 10. Ep. Jerem. 5. (In den älteren Teilen der LXX nur an etwa ein Dutzend Stellen). Vgl. δεσπόζω III. Mk. 7 9. — δεσποτεύω III. Mk. 5 28 (V. δυναστεύω). — δυναστεύω III. Mk. 2 7. 5 7. Esth. E. 21. — δυνάστης Hiob LXX 13 15. Sir. 46 5. 6. 16. II. Mk. 3 24. 12 15. 28. 15 4. 23. 29. III. Mk. 2 3. 5 51. 6 39. — μόναρχος III. Mk. 2 2.

1) Wenn Jesus im Gleichnisse Gott mit einem König vergleicht, so gehört das nicht hierher. Mt. 5 35 ist eine sehr allgemein gehaltene Bemerkung ohne persönliche Note.

2) Im Alten Testament findet sich die Bezeichnung sehr selten mit Beziehung auf den einzelnen oder die einzelnen Frommen: Ps. 68 6 (Vater der Waisen). 103 13: „Wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, hat sich Jahwe erbarmt über die, die ihn fürchten". Vgl. LXX I. Chron. 29 10 (Gebet Davids). Etwas häufiger mit Beziehung auf das Volk: Dt. 32 6. Jer. 3 4. 19. 31 9. Jes. 63 16. 64 7. Mal. 1 6 (beachte die Verbindung der Begriffe Vater und Herr). 2 10; mit Beziehung auf den messianischen König: Ps. 89 27 (II. Sam. 7 14. Dt. 14 1).

Vaternamen und zwar in Beziehung auf den einzelnen Frommen hier und da: 23 1 κύριε, πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου. 23 4 κύριε, πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μου. 51 1: „Ich will Dir danken, Gott mein Vater"; 51 10: „Ich pries den Herrn, Du bist mein Vater". Sonst herrscht auch hier an den wenigen Stellen, an denen Gott Vater genannt wird, die Beziehung auf das Volk Israel [1]) resp. den messianischen König [2]) vor. Nur die Sapientia geht darüber hinaus. Hier wird Gott ganz allgemein als Vater angeredet. 14 3: „Deine Fürsorge, o Vater". Besonders aber ist es wichtig, dass hier als ein Charakteristikum der einzelnen Frommen (im Gegensatz zu den Gottlosen des Volkes) angegeben wird: „Er nennt (prahlerisch) Gott seinen Vater" 2 16 (13). „Lasst uns doch sehen, ob seine Reden wahr sind ..... Denn wenn der Gerechte ein Sohn Gottes ist, so wird er sich seiner annehmen" [3]) 2 17. Die Stelle scheint vorauszusetzen, dass für den Kreis von Frommen, der hier geschildert wird, der Gebrauch des Gottvaternamens ein Charakteristikum war. — Endlich finden wir im dritten Makkabäerbuch die Bezeichnung Gott-Vater ziemlich häufig.[4])

Eine reichere Ausbeute gewährt die spätere rabbinische Überlieferung. Vor allem beachte man, dass die Bitte 6 des Schmone Esre lautet: „Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt, verzeih uns, unser König, denn wir haben gefrevelt" (für die zweite Hälfte hat die hier weniger ursprünglich scheinende jerus. Rec. „vertilge unsre Sünden vor Deinen Augen"). An andern Stellen des Gebetes scheint der Vatername erst in die einzelnen Rezensionen eingedrungen zu sein. Bab. Rec. Bitte 5: „Führe uns zurück, unser Vater (jer. Rec. Jahwe), zu Deinem Gesetz und bringe uns, unser König, zu Deinem Dienst". Vgl. die vierte Bitte der jer. Rezension. In den Aussprüchen der älteren Rabbinen kommt die Wendung Vater im Himmel (himmlischer Vater) verhältnismässig häufig vor. Von R. Zadok (um 70)

1) Tob. 13 4: „Er ist unser (Israels) Herr und Gott unser Vater in alle Ewigkeit". Sap. 11 10: „Du hast sie (Israel im Gegensatz zu den Heiden) wie ein warnender Vater geprüft". Die Israeliten werden Söhne Gottes genannt: (Sir. 36 17). I. Hen. 62 11. Jud. 9 4. 13. Esth. E. 16. Ps. Sal. 18 4: ἡ παιδεία σου ἐφ' ἡμᾶς (sc. υἱοὺς Ἰσραήλ, V. 3) ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ. Ass. Mos. 10 3. Sap. 9 7. 12 19. 21. 16 10. 26. 18 4. 13. („das Volk Gottes Sohn"). In Bezug auf das messianische Zeitalter heisst es Jub. 1 24 f.: „Ich werde ihnen ein Vater und sie werden mir Kinder sein" (vgl. II. Sam. 7 14). Ps. Salom. 17 27: „Er wird sie lehren, dass sie alle Söhne Gottes sind".

2) Test. Levi 17. Juda 24.

3) Die eschatologische Wendung dieses Gedankens: Sap. 5 5.

4) III. Mk. (2 21). 5 7. 6 8. (28). 7 6. vgl. Bt. Aδ. 32. 35 (Vater des Alls, unsichtbarer Vater). 36. 38 (Vater der Lichter). Sib. V 328 das spezifisch griechische παγγενέτωρ.

wird das Gebet überliefert: „Herr der Welt, mein Vater im Himmel, Du hast Deine Stadt zerstören, den Tempel verbrennen lassen und bleibst ruhig und unbekümmert" Tanna dibê Elija I 30. (Bacher I² 45 f.). Ferner R. Gamaliel II: „Seit die geliebten Kinder ihren Vater im Himmel erzürnten, liess er ihnen einen ruchlosen König entstehen" Midr. Abba Gorion I 1. Bacher I² 91. Eleazar ben Asarja spricht von den Dingen, die „mein himmlischer Vater mir verboten hat" Siphra zu Lev. 20 ss. (Bacher I² 220). R. Eliezer ben Hyrkanos beklagt das tiefe Verderben der Zeit: „Auf wen sollen wir uns stützen, wenn nicht auf unsern Vater im Himmel?" Sota IX 15 (Wünsche II 1, 351). Bedeutsam ist der Ausspruch R. Akibas: „Lieblinge (Gottes) sind die Israeliten, denn sie sind Kinder Gottes genannt; als eine besondre Liebe ist ihnen kund getan, dass sie Gottes Kinder heissen" (Dt. 14 1) P. Aboth III 15. Ein andrer Ausspruch von ihm lautet: „Vor wem reinigt ihr euch, und wer ist es, der euch rein macht? — euer Vater m Himmel" Joma VIII 8 (Bacher I² 280 f.). Von den Ketzern urteilt Ismael ben Elischa (um 130), dass sie Feindschaft und Entzweiung zwischen Israel und dem Vater im Himmel wirken Schabbath 116 a (Wünsche I 160). Im Kaddisch (Text bei Dalman 305) betet man, dass das Flehen des ganzen Hauses Israel angenommen werden möge „vor dem Vater im Himmel".

Ein gewisser Fortschritt in der Vertiefung und Individualisierung der Religion macht sich hier geltend. Die einzelnen Frommen wagen es, ihr individuelles Verhältnis zu Gott unter den Gedanken der Vaterliebe Gottes zu stellen. Auch hier hat das Spätjudentum doch dem Evangelium vorgearbeitet. Die Wendungen „der Vater im Himmel", „unser, euer Vater im Himmel" sind zu Jesu Zeit nicht ungewöhnlich gewesen. Aber freilich in seiner eigentümlichen Art und Tiefe ist der Gottvaterglaube doch nicht erfasst. Schon der eine Umstand ist hier bedeutsam, dass gerade in der jüdischen Gebetsliteratur das Prädikat „Vater" des öftern als das Korrelat des Prädikats „König" erscheint. Mit Recht urteilt Dalman (157): „Die Anrede an Gott mit אַבָּא, אֲבִינָא war bei Jesus etwas anderes als das durch מַלְכֵּנוּ sogleich näher bestimmte אָבִינוּ des Achtzehngebets.[1])" Man bekommt den Eindruck, als wenn oft die Anrede Gottes als des Vaters wie ein verlorenes Wort in einer fremden Welt dasteht. Die Art und Weise, wie Jesus aus dem Gottvaterglauben etwa im Gleichnis vom verlorenen Sohn oder von den Vögeln unter dem Himmel Kraft und Tiefe für das fromme Leben herausholte, bleibt sein Eigentum.

1) Vgl. neben der Bitte 6 des Achtzehngebetes, vor allem die lange Litanei zum Neujahrsfest Abinu Malkenu (s. o. S. 427). Schon Akiba bediente sich der Formel bei einem Regengebet Taanith 25 b. (Wünsche I 470). — Man beachte übrigens auch, dass man im höfischen Stil gerne gerade hochangesehene Herren mit Vater anredete I. Mk. 11 ss vgl. Mal. 1 6.

5. Wir haben bisher das Verhältnis der Frommen zu Gott von seiner rein religiösen Seite betrachtet; dem religiösen Verhältnis aber entspricht das sittliche und steht mit diesem in innigster Verbindung. Die Beziehung der Frommen zu Gott in dieser Hinsicht können wir in ein Wort zusammenfassen: das Wort lautet „Gerechtigkeit". Ist Religion Gehorsam, Beugung des Willens unter Gott, so besteht das normale Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen darin, dass dieser gerecht ist im Urteil Gottes, dass er Gerechtigkeit (צְדָקָה oder Reinheit, Schuldlosigkeit זְכוּתָא) besitzt. Die Gerechtigkeit der Frommen hat dabei keinen Wert an sich, sie hat nur Wert, wenn Gott sie anerkennt. Gerechtigkeit ist immer im Spätjudentum Gerechtigkeit vor Gott. Gott spricht den Frommen gerecht (הִצְדִּיק, זַכֵּי). Auf der andern Seite ist Gott den Frommen gegenüber gerecht, d. h. er gibt ihnen den ihnen zukommenden Lohn. Das ist das normale Verhältnis zwischen Gott und den Menschen.

Wenn wir diese beiden Grundbegriffe der jüdischen Frömmigkeit, Gerechtigkeit auf seiten Gottes und des Menschen, näher ins Auge fassen, so wird uns vor allem der grosse Wandel klar werden, der in der Religion des Spätjudentums — namentlich mit dem starken Eindringen des Individualismus — vor sich gegangen ist.

In der religiösen Sprache des nachexilischen Judentums — namentlich des Deuterojesaia und der Psalmen — liegt dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes das Vertrauen zu Grunde, dass das Verhältnis zwischen Gott und dem Volksganzen oder der Gemeinde der Frommen ein ungebrochenes sei. Gott fordert ein gerechtes Volk, aber dieses gerechte Volk ist, trotz aller Unvollkommenheit im einzelnen, auch vorhanden. Gottes Gerechtigkeit ist deshalb im höchsten Masse interessierte Gerechtigkeit; es ist diejenige Eigenschaft Gottes, mit welcher er das vorhandene rechte Verhältnis zwischen sich und den Frommen auch äusserlich im Wohlergehen und in der Herrschaft der Frommen zum Ausdruck bringt oder bringen wird. Wenn Deuterojesaia und die Sänger der Psalmen von Gerechtigkeit (צֶדֶק, צְדָקָה), Wahrhaftigkeit, Treue, (אֱמֶת, אֱמוּנָה), Gericht (מִשְׁפָּט, κρίσις, κρῖμα) Gottes reden, so denken sie dabei fast nur an das Verhältnis der Frommen zu Gott. Das Verhältnis der Sünder zu Gott fällt nicht unter den Begriff Gerechtigkeit, Gericht. Diese bekommen den Zorn und Grimm Gottes zu spüren. Von ihnen heisst es in charakteristischer Weise: „Lass sie nicht zu Deiner Gerechtigkeit kommen" Ps. 69 28. Gottes

Gerechtigkeit besteht darin, dass er dem Frommen zu seinem Recht gegenüber seinen Feinden verhilft, Gottes Gerechtigkeit ist also zugleich seine Gnade. Es ist bereits Gnade Gottes, dass er dem Frommen seine Anerkennung und seinen Lohn erteilt. Ein Recht im eigentlichen Sinne vor Gott hat der Mensch nicht, Gott ist der Allmächtige, und der Mensch ist seine Kreatur. Auch wissen die Frommen sehr wohl, dass sie im eigentlichen Sinne des Wortes nicht gerecht vor Gott sind. Ihre Gerechtigkeit ist nur eine relative, sie ist vergleichungsweise vorhanden. „Gehe nicht ins Gericht mit Deinem Knecht. Denn vor Dir ist kein Lebendiger gerecht" Ps. 143 2. Aber es entspricht eben Gottes Gerechtigkeit, die Sünden der Frommen zu vergeben und sie nicht nach seinem Zorn und Grimm zu strafen, wie die der Feinde und Unfrommen. Derselbe Sänger, der jenes Bekenntnis der Sünde ausspricht, betet: „Kraft Deiner Gerechtigkeit befreie meine Seele aus der Not" 143 11. Gerechtigkeit — Gnade (חֶסֶד ἔλεος), Heil (יְשׁוּעָה, יֵשַׁע, σωτηρία) sind fortwährend zusammen auftretende Korrelatbegriffe. Die Anschauung von der Gerechtigkeit Gottes basiert auf der Voraussetzung eines ungestörten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und seinem Volk, resp. seiner Gemeinde. Darauf beruht ihr spezifisch-religiöser Gehalt.

Es ist nun charakteristisch für die Frömmigkeit des Spätjudentums, dass diese Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes ganz oder fast ganz zurücktritt und durch eine andre — natürlich ebenfalls schon früher vorhandene — verdrängt wird.

Hier und da findet sich noch der alte Begriff. So heisst es noch im Bussgebet des Daniel, in welchem im übrigen ein ganz andrer Begriff von der Gerechtigkeit Gottes vorwaltet: „O Herr, lass doch gemäss aller Deiner Gerechtigkeit Deinen Zorn und Deinen Grimm sich wenden von der Stadt Jerusalem" 9 16. LXX hat noch κατὰ τὴν δικαιοσύνην, während Theod. schon mit ἐν πάσῃ ἐλεημοσύνῃ übersetzt. (LXX hat auch 9 9 ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ ἔλεος, während der hebr. Text הָרַחֲמִים וְהַסְּלִיחוֹת liest); vgl. Sir. 35 25 ἕως κρίνῃ τὴν κρίσιν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ εὐφρανεῖ αὐτοὺς ἐν τῷ ἐλέει αὐτοῦ. (Sir. 32 16 gehört nicht hierher. Es heisst hier nach H.: „Die den Herrn fürchten, kennen seinen Ratschluss". LXX hat den Spruch vielleicht anders verstanden „οἱ φοβούμενοι κύριον εὑρήσουσιν κρῖμα", wenigstens liest א statt κρῖμα: χάριν). 40 17 stehen חֶסֶד (χάρις) und צְדָקָה (ἐλεημοσύνη!) parallel. — Wenn es I. Bar. 5 2 heisst: περιβαλοῦ τὴν διπλοΐδα τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης, so scheint hier δικαιοσύνη den Sinn von Hülfe, Rettung (oder von Gott verliehener Gerechtigkeit?) zu haben. I. Bar 5 9: ἡγήσεται ὁ θεὸς Ἰσραὴλ . . . σὺν ἐλεημοσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ τῇ παρ'αὐτοῦ. IV. Es. 8 36: „Dadurch wird Deine Gerechtigkeit und Güte offenbar, dass Du Dich derer er-

barmst, die keinen Schatz von guten Werken haben"; vgl. I. Hen. 71 s (Geheimnisse der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit). (Jub. 28 21 ?). IV. Es. 11 46.

Bemerkenswert ist es, dass sich diese Bedeutung von Gerechtigkeit im ethischen Sprachgebrauch hält. Als Haupttugend gilt gerade in der späteren Literatur die „Gerechtigkeit" des Menschen im Sinne von Güte, „Barmherzigkeit". Das Wort צְדָקָה bedeutet beides ineinander: Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Güte (ἔλεος, ἐλεημοσύνη). Und da das Hauptcharakteristikum der Güte in der spätjüdischen Ethik Almosengeben ist, so bekommt צְדָקָה (זְכוּתָא) den Sinn Woltätigkeit, Almosengeben. Sir 3 30. 7 10. 12 3. 16 14 (Lehrreich ist hier der Vergleich von Grundtext und Übers. der LXX). 17 22. 31 11 (LXX). 35 3. 40 24. Tob. 2 14. 4 5. 7. 12 8. 9 (vgl. den Text von B und ℵ). 14 9 (ℵ). 14 11 (B). (vgl. 14 7). Da. LXX 4 24. Mt. 6 1 (vgl. die Hndschrn).

Im allgemeinen aber verschwindet dieser eigentümliche und für die gesamte religiöse Vorstellungswelt so charakteristische Begriff von Gerechtigkeit; d. h. das alte ungebrochene Vertrauen, dass Gott und sein Volk zusammengehören, geht verloren. An die Stelle des Volkes und der Gemeinde tritt mehr und mehr der einzelne, das Verhältnis Gottes zum Kreis seiner Frommen löst sich auf in Einzelverhältnisse. Hier hat der Individualismus zunächst zerstörend gewirkt, und die Kraft, neu zu bauen, fehlte ihm. Dazu war er nicht stark und konsequent genug. An Stelle der barmherzigen Gerechtigkeit Gottes tritt nun vorwiegend die distributive, forensische, interesselose Gerechtigkeit. Wenn in dieser Zeit und unsrer Literatur von ihr die Rede ist, so denkt man in erster Linie an den strafenden, zürnenden, verdammenden Gott, seltener an den Gott, der die Frommen belohnt. Denn jene Tätigkeit ist bei der weiten Verbreitung und Macht der menschlichen Sündhaftigkeit die Regel, diese die Ausnahme.

So finden wir in dem Bussgebet des Daniel an drei Stellen (9 7. 13. 14) die Bestrafung Israels auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt: „Denn Jahwe unser Gott ist in allen seinen Werken, die er tut, gerecht, und wir waren ungehorsam gegen seine Stimme", vgl. das von Daniel 9 abhängige Bussgebet I. Bar. 1 15. 2 6. 9., auch die entschieden späteren Psalmen 1 5. 119 84. 149 9. Wenn vom Gericht Gottes die Rede ist, sind nunmehr fast immer die vernichtenden Gerichte Gottes über die Gottlosen gemeint; vgl. Kohel. 8 5. 11 9. Sir. 35 21 ff. LXX. 43 13 48 7: מִשְׁפְּטֵי נָקָם; תּוֹכָחוֹת. Tob. 1 18 (ℵ). 3 2. 5. Jud. 16 17. Sap. 6 5. 8 11. 11 9. 12 10. 12. 13. 18. 21. 22. 25. Da. 4 20 LXX. Gebet Asarjae, Da. LXX 3 27. 28. 31. I. Mk. 7 42. II. Mk. 7 35. 9 4. 18. III. Mk. 2 3. 22 (das doppelte Gericht: Kohel. 12 14. Esth. F. 8). Charakteristisch ist es, dass auch in den salomonischen Psalmen dieser Begriff von Gerechtigkeit und Gericht herrscht. „Gott mache zunichte, die im Übermut jedes Unrecht tun, weil der Herr unser Gott ein grosser und starker Richter in Gerechtigkeit ist" 4 24. — (Mit Beziehung auf das an Jerusalem

vollzogene Gericht): „In Deinen Gerichten waltet Deine Gerechtigkeit“ . . . 2 15. — Sap. 5 17 ff. finden sich die Ausdrücke ζῆλος, ἄμυνα, δικαιοσύνη, κρίσις ἀνυπόκριτος, ἀκαταμάχητος ὁσιότης, ἀπότομος ὀργή als Synonyma dicht nebeneinander.

Die alte Zusammenstellung der Begriffe Gerechtigkeit, Heil, Treue, Barmherzigkeit ist vergessen. — Wenn es Ps. 62 13 heisst: „Bei Dir Herr ist Gnade. Denn Du vergiltst einem jeglichen nach seinem Tun“, — so wird bei der nun herrschenden Auffassung der Gerechtigkeit [1]) der erste Satz vergessen. Es heisst nun einfach: „Er wird dem Menschen vergelten nach seinem Tun“ Prov. 24 12. — „Er richtet einen jeden nach seinen Werken“ Sir. 16 12. — „Wer Gerechtigkeit tut, für den ist Belohnung, einem jeden wird zu teil werden nach seinen Werken“ 16 14 (H.); vgl. 18 1. 35 15. 24. Rö. 2 6. Das erste, was man von Gott aussagt, ist die Unparteilichkeit, dass Gott die Person nicht ansieht Jub. 5 14 ff. 33 18. II. Bar. 44 6.

Da aber der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes für die jüdische Frömmigkeit fundamental bleibt, so gerät diese in Gefahr, das eigentliche Wesen und den Kern aller Frömmigkeit, den Glauben an den gütigen, gebenden Gott zu verlieren. Ein abstraktes Interesse an der Gerechtigkeit und nicht mehr das lebendige Wohlwollen gegen die Personen charakterisiert das Verhältnis Gottes zu den Frommen. Der Glaube an die Güte und Barmherzigkeit Gottes wird gehalten, aber nur durch eine gewisse Inkonsequenz und auf Kosten der Klarheit der Gesamtanschauung. Er ist nicht mehr primär und fundamental.

Denn freilich steht es nun auch nicht so, dass der Glaube an die Güte Gottes aus der spätjüdischen Religion eliminiert wäre. Man macht sich hier oft falsche Vorstellungen und sieht das Judentum zu sehr im Licht der Polemik des Neuen Testaments, der Bekämpfung der Auswüchse des Pharisäismus von seiten Jesu und Pauli. Niemals und nirgends innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte ist so viel und so oft von der Barmherzigkeit, Güte und Gnade Gottes die Rede, wie in der spätjüdischen Literatur. Das Bewusstsein der eignen Unzulänglichkeit und der Sünde ist hier auf das allerlebhafteste vorhanden, wie wir weiter unten genauer sehen werden, und ebenso lebhaft ist das Gefühl, dass man eines gnädigen, sündenvergebenden Gottes bedürfe. Für die spätjüdische Literatur

1) Man beachte, dass die LXX oft, um deutlich zu sein, den alten Begriff von צְדָקָה mit ἐλεημοσύνη umschreibt: Ps. 23 5. 32 5. (34 24 ℵ). 102 6. Vgl. Da. 9 16. Theod. — Ps. 134 14 liest ℵ statt κρίνει κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ: οἰκτείρει κ. τ. λ. α.

sind gerade die massenhaften Bussgebete, das fortwährende Bekennen der Sünde und das Anschreien der göttlichen Barmherzigkeit charakteristisch.

Im Bussgebet Da. 9 betet der Seher: „Neige mein Gott Dein Ohr und höre . . . . Denn nicht im Vertrauen auf die Erweise unsrer Gerechtigkeit bringen wir unser Flehen vor Dich, sondern im Vertrauen auf Deine grosse Barmherzigkeit“ 9 18, vgl. 9 4 und 5. Sir. 17 29: „Wie gross ist die Barmherzigkeit des Herrn und seine Versöhnlichkeit (ἐξιλασμός) gegen die, die sich ihm wieder zuwenden“; vgl. 2 7-9. 11 (LXX Zus. 16 15 f.) und auch die Polemik des Siraciden gegen leichtfertiges Vertrauen auf das Erbarmen Gottes 5 4-7. — Gebet Asarjae LXX Da. 3 42: „Lass uns nicht zu schanden werden, sondern verfahre barmherzig mit uns nach Deiner Milde und nach der Fülle Deiner Barmherzigkeit“; vgl. 3 35 . . Lobgesang 3 89. — I. Bar. 3 1 f.: „O Herr, Allmächtiger, Du Gott Israels, eine Seele in Angst und ein Geist voller Kummer schreit zu Dir. Höre o Herr und erbarme Dich. Denn wir haben gesündigt wider Dich“; vgl. 2 27. — Tob. 3 3: „Strafe mich nicht nach meinen Sünden und nach meinen Vergehungen in Unwissenheit und denen meiner Väter, mit welchen ich vor Dir sündigte“; vgl. 3 5. 6 18 (B). I. Hen. 61 8. Jub. 22 14: „Er der höchste Gott reinige Dich von aller Ungerechtigkeit und Unreinheit, dass Du Verzeihung erlangst von allen Sünden, die Du in Unkenntnis verschuldet hast“. 10 3: „Gott der Geister . . . der Du an mir Barmherzigkeit geübt . . . . Denn gross war Deine Güte über mir und gross Dein Erbarmen über meine Seele“. Ps. Sal. 5 13 ff.: „Des Menschen Güte ist karg, . . . aber Deine Gabe ist gross, voll Freundlichkeit und reichlich, und wessen Hoffnung auf Dich geht, der hat keinen Mangel. Über die ganze Erde reicht Deine erbarmende Güte“; vgl. 3 8. 6 6. 9 6. 12 6. — Geb. Man. 6: „Unermesslich und unfassbar ist die Gnade, die Du verheissen hast. Denn Du o Herr bist der Höchste, barmherzig, langmütig und gnadenreich, und es reuen Dich die Leiden der Menschenkinder“. Aristeas § 192: „Gott straft sie nicht nach ihren Sünden oder der Grösse seiner Macht, sondern zeigt Milde“; vgl. § 254. 257. — III. Mk. 6 2: „Allmächtiger Gott, der Du die ganze Schöpfung in Barmherzigkeit lenkst“. 2 19 f. 5 18. 6 4. 9. 39. Ass. Mos. 4 4. II. Bar. 77 7: „Denn gnädig ist der, den ihr verehrt, und liebreich ist der, auf den ihr hofft, und treu ist er, wohlzutun und nicht wehzutun“; vgl. 48 18. 75 1. 78 7. 81 4. 82 2. 85 8. Auch der Verfasser des IV. Esra sucht, obwohl er an der Barmherzigkeit Gottes zweifelt und um sie ringt, doch mit allen Kräften an ihr festzuhalten. Das ist für ihn das Hauptproblem, das ihn beschäftigt. — Schmone-Esre Bitte 6 (bab. Rec.): „Vergib uns unser Vater, denn wir haben gesündigt; verzeih uns unser König, denn wir haben gefrevelt. Du vergibst und verzeihst ja gerne. Gelobet seist Du gnädiger Herr, der Du viel verzeihst“.

Man häuft die Ausdrücke, mit denen man Gottes Barmherzigkeit umschreibt und anruft. Die Exodus 34 6 geprägte Formel אֵל־רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת (LXX οἰκτείρμων, ἐλεήμων, μακρόθυμος, πολυέλεος καὶ ἀληθινός) wird bereits in der späteren alt-

testamentlichen Literatur eine beständig wiederkehrende Anrede Gottes: Neh. 9 17; Joel 2 13; Jona 4 2; Ps. 86 15. 103 8. 145 8. (vgl. 111 4. 112 4); vgl. Sir. 2 11 (LXX. ℵ). Sap. 15 1 (χρηστὸς καὶ ἀληθής, μακρόθυμος καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα). Mannigfach sind die Synonyme, welche in der späteren Zeit diese Seite des Wesens Gottes zum Ausdruck bringen. Neben חֶסֶד (ἔλεος, seltener χάρις, oft auch ἐλεημοσύνη) [1]) treten רַחֲמִים (οἰκτιρμός, οἰκτιρμοί),[2]) טוּב, טוֹבוּת [3]) (χρηστότης), אֶרֶךְ אַפַּיִם (μακροθυμία), [4]) שְׁלֵוָה (ἐπιείκεια), [5]) סְלִיחָה סְלִיחוֹת (ἱλασμός, ἱλασμοί, ἐπιείκεια).[6]) Besonders finden sich die Synonyma IV. Es. 7 132 ff. gehäuft. Gott ist misericors (ἐλεήμων), miserator (οἰκτίρμων), longanimis (μακρόθυμος), munificus (χρηστός?), multae misericordiae (πολυέλεος), donator (δωρητικός?), judex (nach Gunkel ein Verlesen von שֹׁמֵם statt שֹׁמֵט, der Verzeihende).

In den verschiedensten Richtungen sieht und erkennt der Fromme die Güte und Barmherzigkeit Gottes. Wenn er seinem Volk und seinen Frommen hilft, wenn er sie vor Unglück im öffentlichen und privaten Leben bewahrt, wenn er ihnen seine geheimnisvollen Offenbarungen enthüllt, vor allem aber, wenn er ihnen Sünde und Schuld vergibt, wenn er die auf falschen Wegen Wandelnden zurückruft, ihr Geschick wendet und ihre vielen Sünden nicht ansieht, ist er der gnädige Gott.

Nicht an der immer wiederkehrenden Betonung der Barmherzigkeit und Gütte Gottes mangelt es. Vielmehr ist das Charakteristische

1) Vgl. Ps. 23 (24) 5. 32 (33) 5. 34 (35) 24 (ℵ). 102 (103) 6. Sir. 17 29. Da. Theod. 9 16. Tob. 3 2. 13 8 (B). Ps. Sal. 9 11. 15 13; vgl. ἐλεήμων (רַחוּם, חַנּוּן) (sechsmal in den Psalmen). Sir. 2 11. 48 20. 50 19. Tob. 3 11 (ℵ). 6 17 (B). 7 12 (B). II. Mk. 1 24. 8 29. 11 9. 13 12; III. Mk. 5 7; Ps. Sal. 5 2. 7 5. 10 7; רַב־חֶסֶד (πολυέλεος) Ps. 86 15. 103 8. 145 8 (גְּדוֹל־חֶסֶד); Sir. 2 11 LXX ℵ. III. Mk. 6 9.

2) In den Psalmen zehnmal; Sir. 5 6. I. Bar. 2 27. Da. Theod. (2 18). 9 9. 18. I. Mk. 3 44. III. Mk. 2 20. 6 2. IV. Mk. 6 24; vgl. οἰκτίρμων (רַחוּם חַנּוּן) neben ἐλεήμων s. o. und Sir. 2 11.

3) Etwa ein Dutzend Mal in späteren Psalmen (z. B. Ps. 119. 65. 66. 68). I. Es. 5 58. Ps. Sal. 5 14. 15. 18. 8 28. 9 7. 18 1; vgl. χρηστός (טוֹב) Sap. (8 1). 15 1. Da. LXX 3 89. II. Mk. 1 24. Ps. Sal. 2 36. 5 2. 12. 8 32. 10 2. 7.

4) Vgl. μακρόθυμος (אֶרֶךְ אַפַּיִם) Sir. 5 4. Da. Theod. 4 24 (s. o. Ps. 86 15. 103 8. 145 8. Ps. 8 11). Sap. 15 1.

5) Da. 3 42 LXX Theod.; 4 24. LXX; Sap. 2 19. 12 18; I. Bar. 2 27; II. Mk. 2 22. 10 4; ἐπιεικής סָלַח Ps. Sal. 5 12 (vgl. Ps. 85 (86) 5).

6) Ps. 130 4. Neh. 9 17. Da. 9 9 (LXX ἔλεος, Theod. ἱλασμοί); vgl. ἵλεως εἶναι, γίνεσθαι (= סָלַח) II. Mk. 2 7. 22. 7 37. 10 16. IV. Mk. 6 28. 8 14. 9 24. 12 18.

für den spätjüdischen Glauben die Unausgeglichenheit und Disharmonie der Stimmungen. Der Glaube an den gütigen und barmherzigen Gott steht in einer unausgeglichenen Spannung zu dem an den gerechten und erbarmungslos strengen. Die Stimmungen wechseln in schroffer Weise. Hinter allen Bekenntnissen zu dem gütigen und barmherzigen Gott liegt im Hintergrund doch die zitternde Furcht vor dem unbegreiflich hohen und harten Gott, dem Richter über Tod und Leben, dem kein Mensch Genüge leisten kann, dem Geber des Gesetzes mit seinen Forderungen, die das Gewissen nicht zur Ruhe kommen lassen.

Mannigfach sind freilich die Versuche, die Barmherzigkeit Gottes aus seinem Wesen zu motivieren. Aber gerade die Mannigfaltigkeit dieser Versuche zeigt die innere Unsicherheit. Sehr schön wird z. B. oft darauf hingewiesen, dass es gerade Gottes Allmacht und unbegrenzter Erhabenheit entspräche, wenn er gütig und versöhnlich sei.

Sir. 2 18: „Wie seine Grösse so ist auch seine Barmherzigkeit". 17 29 f.: „Wie gross ist die Barmherzigkeit des Herrn . . . Denn Gott ist nicht wie der Mensch, auch nicht sein Sinn, wie der der Menschen" (zur Herstellung des Textes s. Ryssel bei Kautzsch I 317); vgl. 18 5. Die Sapientia nimmt diesen Gesichtspunkt wieder auf, 11 23: „Du bist gegen alle barmherzig, weil Du alles vermagst". 12 16 „Denn Deine Stärke ist die Grundlage Deiner Gerechtigkeit, und dass Du alles beherrschest, bewirkt, dass Du alles verschonst". V. 18 „Du, der Du über Stärke gebietest, richtest in Milde (ἐν ἐπιεικείᾳ) und mit vieler Schonung regierst Du uns. Denn sobald Du willst, steht bei Dir auch das Können"; vgl. Geb. Man. 7 (κύριος ὕψιστος — εὔσπλαγχνος). III. Mk. 6 9. — Ja es geziemt Gott überhaupt, sich seiner Kreatur zu erbarmen. Sap. 11 26: „Du verschonst aber alles, weil es Dein ist, o Herr, der Du am Lebendigen Dich erfreust"; vgl. IV. Es. 7 134.

Anderseits wird mit Vorliebe darauf hingewiesen, dass die Schwäche des Menschen auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen sei. Gott weiss, dass die Menschen nichts sind und nichts vermögen, deshalb erbarmt er sich ihrer. Wenn er es nicht täte, so würde es ein schlimmes Ende mit ihnen nehmen.

Sir. 18 11: „Darum ist der Herr langmütig gegen sie und giesst über sie sein Erbarmen aus. Er sah und erkannte, dass es ein schlimmes Ende mit ihnen nehmen würde. Darum lässt er ihnen seine Vergebung reichlich zu teil werden". Test. Sebul. 9: „Gott ist barmherzig und gnädig und rechnet den Menschenkindern die Bosheit nicht zu. Denn sie sind Fleisch". II. Bar. 48 14 „So zürne denn nicht über den Menschen, weil er nichts ist, und denke nicht nach über unsre Handlungen. Denn was sind wir"; vgl. 48 17. 75 6. 84 11. Besonders prägnant drückt diesen Gedanken IV. Es. 8 31 f. aus: „Du aber bist gerade, weil wir Sünder sind, der Barm-

herzige genannt. Denn gerade, weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst Du, wenn Du einwilligst (desideraveris, vgl. Gunkel II 381), uns zu begnadigen, der Gnädige heissen"; vgl. IV. Es. 7 138 f. Am kürzesten ist der Gedanke Ps. Sal. 9 7 zusammengefasst: „Und wem wolltest Du Sünde vergeben, wenn nicht den Sündern"; in ergreifender Weise auch Gebet Manasse V. 8: „Du hast, o Herr, Gott der Gerechten, nicht Busse auferlegt den Gerechten". V. 13 „Du bist, o Herr, der Gott der Reuigen, so wirst Du denn auch an mir Deine Güte erzeigen" (vgl. R. Akiba, Pirke Aboth III 16 „Nach göttlicher Gnade wird die Welt gerichtet").

Es darf in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen werden, dass in einer Beziehung zwischen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes eine neue und eigenartige Verbindung innerhalb der spätjüdischen Frömmigkeit hergestellt ist. Es wird der Gedanke der erziehenden Gerechtigkeit Gottes und der Erziehungsstrafe ausgebildet. Dieser Gedanke — schon früher vorhanden z. B. in den (eingeschobenen) Elihureden des Hiob — rückt nun mehr in den Mittelpunkt. In der Spruchweisheit wird ein zusammenfassender Begriff dafür gewonnen in dem Gedanken der Erziehung (מוּסָר παιδεία).[1]) Unter diesen Gesichtspunkt der Erziehung werden die Strafen und Züchtigungen gestellt, welche Gott über den Frommen verhängt. Die Strafe Gottes wird Zurechtweisung (תּוֹכָחוֹת, ἔλεγχος). Wenn Gott den Frommen straft, verfolgt er nicht nur den negativen Zweck, die Unverletzlichkeit seiner Gebote festzustellen, sondern auch den positiven der Besserung und Erziehung. Mit dieser Anschauung wird nun hier und da eine gewisse Harmonie von Strafgerechtigkeit und Güte Gottes hergestellt. Züchtigung Gottes bedeutet nun Gnade Gottes.[2])

Sir. 18 13 f.: „Das Erbarmen des Herrn ergeht über alle Menschen, indem er zurechtweist und erzieht und lehrt . . . . Er erbarmt sich derer, die Erziehung annehmen"; vgl. Jud. 8 27. Kennzeichen der Frommen ist es, sich der züchtigenden Güte Gottes zu unterwerfen: „Wer Zurechtweisung hasst,

1) Der Ausdruck findet sich in den Proverbien 27 mal; παιδεία in der Übersetzung des Siraciden 36 mal, in der Sapientia fünfmal, II. Mk. zweimal, IV. Mk. dreimal, vgl. Da. LXX 1 20; in der älteren Literatur nur selten, an etwa ein Dutzend Stellen. יָסַר (παιδεύω) sehr häufig in Proverbien, Weisheit, Sirach.

2) In vergröberter Form stellt sich diese Anschauung auch in dem Satze dar, dass Gott Israel hier züchtigt, um es im Jenseits zu belohnen. II. Bar. 13 1. 78 6. II. Makk. 6 13 f. Von R. Simeon ben Jochai und R. Meir wird der Spruch überliefert: „Ich züchtige Dich durch die Leiden dieser Welt, um Dich frei von den Sünden zu machen für jene Welt" Vajjikra R. 23 24. cap. 23 nach Volz 111. Von hier fällt ein helles Licht auf Luk. 16 25.

bleibt auf der Bahn des Sünders, und wer den Herrn fürchtet, bekehrt sich in seinem Herzen" Sir. 21 6, vgl. 32 17. Ganz besonders häufig begegnen wir der Idee der züchtigenden Gerechtigkeit Gottes in den salomonischen Psalmen. Die Psalmen 10 und 13 behandeln vorwiegend das Thema: „Selig der Mann, dessen der Herr mit Zurechtweisung gedenkt, und den er mit der Geissel vom bösen Weg abwendet" 10 1. — „Denn die Züchtigung der Gerechten . . . . . ist nicht gleich der Vernichtung der Gottlosen. Der Gerechte wird insgeheim gezüchtigt, damit sich der Gottlose nicht über den Gerechten freue. Er warnt nämlich den Gerechten, wie einen geliebten Sohn, und seine Züchtigung ist wie die eines Erstgeborenen" 13 7 ff. — „Du erbarmst Dich Israels alle Zeit . . . . Denn wir stehen ja stets unter Deinem Joch und unter Deiner Zuchtrute" 7 8-9. — Daher heisst es 6 34: „Gelobt sei der Herr wegen seiner Gerichte durch den Mund der Frommen"; vgl. 3 4. 8 26. 29. 14 1. 16 15. Endlich ist auch in der Sapientia dieser Gedanke von fundamentaler Wichtigkeit. „Darum weisest Du die Fallenden mit ein wenig Strafe zurecht, und indem Du sie an das, worin sie fehlten, erinnerst, warnst Du sie, damit sie von der Schlechtigkeit befreit, Dir vertrauen" 12 2. — Wenn Gott schon die Feinde seiner Kinder mit grosser Zurückhaltung straft . . . so züchtigt er seine Söhne mit um so grösserer Sorgfalt 12 20 f.; vgl. 11 9. Tob. 13 5 (B). I. Bar. 2 27. II. Mk. 6 12-17. III. Mk. 2 12 ff. In demselben Sinn ist es gemeint, wenn R. Akiba (Siphre 73 b zu Dt. 6 5) meint, es solle in Israel heissen: Lieblich sind die Züchtigungen. Vgl. R. Simeon b. Jochai: „Drei gute Gaben schenkte der Heilige . . . . an Israel, sie alle aber werden nur durch Züchtigungen erworben. Diese sind die Gesetzeslehre, das Land Israels und die zukünftige Welt". Berachoth 5 a Goldschm. I 10. Nach R. Nehemia haben die Züchtigungen mehr Sühnkraft, als die Opfer Mechilta 73 a, Siphre 73 a. (vgl. Volz 111).

Es verhält sich aber mit der Motivierung der göttlichen Barmherzigkeit ähnlich wie mit dem vielfachen Reden und Bekennen von der Gnade. Wie dort gerade die Häufung der Worte, die Forciertheit des Ausdrucks die innere Unsicherheit verrät, so zeigt sich diese hier in den mannigfachen Versuchen, die Beziehung zwischen der gütigen Barmherzigkeit und der allmächtigen Gerechtigkeit herzustellen. Denn bei alledem bleibt die Grundlage der jüdischen Frömmigkeit die Überzeugung von der uninteressierten Gerechtigkeit des allmächtigen Gottes, die einen jeden einzelnen nach seinen Taten beurteilt. Das gesamte Gesetzesstreben des pharisäischen Judentums ist ein einziges grosses Zeugnis dafür. Die Gnade und Güte Gottes ist niemals das Fundament des Glaubens, sondern nur eine Ergänzung, ein letztes Auskunftsmittel, dessen der Fromme daher auch niemals gewiss wird.

So bleiben nur zwei gleich verderbliche Auswege für die Frömmigkeit des Spätjudentums. Der eine ist die trübe Resignation und verzweifelte Stimmung, die sich am Schluss der ganzen Periode besonders ergreifend im IV. Esra offenbart. In ver-

zweifelter Angst ringt hier der Seher um die Gewissheit der Barmherzigkeit Gottes. Aber er bekommt doch nur die Zusicherung, dass Gott den Sündern Tod, Gericht und Verderben, den Frommen Heimkehr, Erlösung und Lohnempfang zusichere 8 37—39. Und auf die wiederholte ergreifende Klage, dass die Zahl der Geretteten so verschwindend klein sei, erfolgt die Antwort, dass die Welt schlecht und ihr Tun verderbt sei, und dass nach Gottes Willen das Wertvolle immer das Seltene, und das Massenhafte das Wertlose sei 7 49—61. 8 1—3. 9 14—22. Die Masse der weniger tief Angelegten ist dann den einfacheren Weg gegangen. Man gibt sich mit Surrogaten zufrieden, man ist auf der einen Seite mit einer relativen Gerechtigkeit der Frommen, auf der andern Seite mit dem Trost der nachhelfenden Barmherzigkeit Gottes zufrieden, und man erstickt die quälenden, weiter und bis ans Ende gehenden Fragen in der geschäftigen, gesetzlichen Vieltuerei, in unnützer und seltsamer Gesetzesgelehrsamkeit, in phantastischen Träumen und Hoffnungen.

6. Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir die Sache von dem entgegengesetzten Standpunkt betrachten. Korrelatbegriff der Gerechtigkeit Gottes ist die Gerechtigeit der Frommen. Auch hier dringt die individualisierende Auffassung mehr und mehr durch, während die Auffassung, dass Gott von vornherein an seinem Volk und seinen Frommen ein Interesse habe, dementsprechend verschwindet. Die Güte und Gnade Gottes hat nicht mehr die Priorität. Für das normale Verhältnis zwischen Gott und dem Frommen ist die Gerechtigkeit des letzteren entscheidend. Der Gesetzeswandel der Frommen ist nicht die Auswirkung des freudigen Gehorsams gegen den gütigen Gott, sondern durch den Gesetzeswandel erzwingt der Fromme die Gunst Gottes. Daher drängt sich der Gedanke des Verdienstes der Frommen vor Gott und des Lohnes in starker Weise in den Vordergrund. Auch die religiöse Sprache Jesu beweist, wie stark der Lohngedanke die Frömmigkeit des Judentums durchsetzt hat, wenn er hier auch auf eine andre Basis gestellt und auf eine höhere Stufe gehoben ist.[1])

Die Frage, wie der Fromme gerecht vor Gott wird, oder wie er die Gerechtigkeit Gottes erlangt, ist daher die Kardinalfrage der jüdischen Frömmigkeit. Schon dem Pharisäer Paulus stand diese Frage im Mittelpunkt seiner Frömmigkeit; und sie hat ihn

1) Vgl. die Auseinandersetzung Jesu mit dem Lohngedanken. Mt. 20 1-16. Lk. 17 7-10.

so mächtig bewegt, dass der Christ Paulus seine Verkündigung von der freien sündenvergebenden Gnade um Christi willen in die Form der rabbinischen Lehre von der Gerechtigkeit kleidet und so zu der Paradoxie einer geschenkten Gerechtigkeit gelangt.

Der Weg, auf dem die Gerechtigkeit von den Frommen erlangt werden kann, ist der Weg des Gesetzes. Was man unter Erfüllung des Gesetzes verstand, das war allerdings, wie bereits gesagt, bei den einzelnen etwas sehr Verschiedenes. Die Auffassung, die wir einmal als die pharisäische bezeichnen wollen, dass es bei der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit auf eine Fülle einzelner Forderungen ankomme, hatte auch zu Jesu und Pauli Zeiten die jüdische Volksfrömmigkeit noch nicht ganz durchdrungen und vergiftet. Man weiss noch, dass es auf ein Ganzes, ein Gesamtwerk ankommt, dass es sich um eine einheitliche Lebensführung handelt; die Frommen sind die, „die Gott wahrhaft dienen, die seine Bündnisse in Leiden bewahren, die sich um seinen Dienst von Herzen kümmern, die sein Gesetz herrlich lehren, die allezeit seiner Herrlichkeit vertrauen" IV. Es. 8_{26-30}. II. Bar. 75_7. Die Weisheitslehre der Spruchweisheit hat hier mächtig nachgewirkt, Gottesfurcht ist Weisheit, Frömmigkeit ist Bildung und Zucht (s. o. S. 158 f. 188 ff.). Auch im Spätjudentum beginnt man, auf das Grunddatum aller Religion, den Glauben, Wert zu legen. Der Glaube, die einfache schlichte Unterwerfung unter Gott und seinen im Gesetz zum Ausdruck kommenden Willen, ist es, der das fromme Israel letzthin von den Heiden unterscheidet (s. o. S. 223 ff.). Aber das alles sind nur vereinzelte Ansätze. Die Haupttendenz der Entwicklung ging doch in die entgegengesetzte Richtung. Der Charakter des in Einzelheiten sich verlierenden Gesetzes selbst, die unheilvolle Verbindung des Moralischen in ihm mit kultischen, zeremoniellen, rechtlichen Bestandteilen macht jene geschlossene und einheitliche Anschauung mehr und mehr unmöglich. Das Inspirationsdogma, die um den Buchstaben sich mühende Auslegung töten den Geist des Gesetzes. Die Beugung unter den Willen Gottes wird zur sklavischen Abhängigkeit. Die Angst vor dem gerechten Gott jagt die Frommen mehr und mehr in den Dienst der Werke hinein, bis über allen den wirren und krausen Einzelheiten der furchtbare lebendige Gott vergessen war.

Jedenfalls aber blieb bei allen Schwankungen in der Auffassung des Gesetzes die eine Grundstimmung die herrschende: Man geht darauf aus, die Gnade und Güte Gottes von sich aus herbeizuzwingen, man arbeitet um Lohn.

Wenn wir fragen, wie weit die Frommen bei diesem Streben nach Gerechtigkeit ein Gefühl der Sicherheit und der Gewissheit von der Erreichbarkeit ihres Zieles besessen haben, so stossen wir auch hier auf eine ähnliche charakteristische Disharmonie der Stimmungen, wie wir sie schon beobachteten.

Es wäre freilich ein Fehler, wenn wir uns die jüdische Frömmigkeit insgesamt in dieser Beziehung etwa nach dem Muster des von Jesus dem Zöllner gegenüber gestellten Pharisäers oder nach der einen Reihe der Aussagen des Paulus — Phil. 3 6 κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος — über seine pharisäische Vergangenheit vorstellig machen wollten. Auch der bussfertige Zöllner gehört schliesslich in den Gesamtumfang der jüdischen Frömmigkeit; auch die Stimmung, welche Paulus Rö. 7 so grandios zur Darstellung bringt, ist schon dem Pharisäer Paulus zugänglich gewesen.

Vielmehr durchzieht die ganze spätjüdische Frömmigkeit ein ernstes Misstrauen gegen das eigne Können, ein tiefes Gefühl der Belastung durch die Sünden der Väter und die eignen Sünden, eine pessimistische Stimmung in der Beurteilung der Natur und des Wesens der Menschen. „O Herr, eine Seele in Angst und ein Geist voller Kummer schreit zu Dir. Höre, o Herr, und erbarme Dich! Denn wir haben gesündigt wider Dich".[1])

Ja dies Gefühl ist so stark, dass es einen neuen Grundbegriff der jüdischen Frömmigkeit schafft: den Begriff der Busse oder Bekehrung (תְּשׁוּבָה μετάνοια).[2]) Die Sache ist in gewisser Hinsicht älter, als der vorliegende terminus. Die Mahnung an Israel, sich zu bekehren, sich dem Herrn zuzuwenden, ist ein Grundbestand prophetischer Predigt. Aber hier und fast im ganzen Alten Testament handelt es sich um Bekehrung in einem bestimmten, jeweilig einzelnen Fall. Nun aber wird Bekehrung ein Grunddatum religiösen Lebens überhaupt, sie gehört als solche zur Frömmigkeit. Das menschliche Wesen ist so verderbt, dass der Mensch sich von Grund aus ändern muss, wenn er zu Gott kommen will. Charakteristikum der Frommen

1) I. Bar. 3 1 f.; vgl. sämtliche oben S. 439 f. zusammengestellten Stellen, in denen der Glaube an den barmherzigen Gott ausgesprochen ist. Dazu etwa noch Tob. 3 3: „Strafe mich nicht nach meinen Sünden und nach meinen Vergehungen und denen meiner Väter". III. Mk. 2 13: „Wegen unsrer vielen und grossen Sünden werden wir unterdrückt". Jud. 7 28 u. s. f.

2) Das Substantivum, nicht das Verbum, findet sich fast nur in späten Quellen.

ist es, sich ständig zu Gott zu bekehren. Bekehrung gehört zu den guten Werken derselben.

Sir. 17 29 (24 f.): „Wie gross ist die Barmherzigkeit des Herrn und seine Versöhnlichkeit gegen die, die sich ihm (wieder) zuwenden"; vgl. 5 7. 18 21. 21 6. (49 2). Sir. 44 16 LXX (vgl. lat. Übers.) wird Henoch als das Vorbild der Busse aufgefasst, eine Ansicht, die dann bei Philo wiederkehrt Vita Abrah. § 17. M II 3. — Tob. 13 6: „Bekehrt euch ihr Sünder und übet Gerechtigkeit vor ihm"; vgl. 14 6. Jub. 5 17 f.: „Wenn sie sich zu ihm in Gerechtigkeit bekehren, so wird er alle ihre Vergehen vergeben und alle ihre Sünde verzeihen. Es ist geschrieben und angeordnet: er wird barmherzig sein gegen alle, die sich von aller ihrer Verschuldung einmal im Jahr bekehren", vgl. 1 15. 1 22. 35 5; Jud. 5 19; Da. LXX 3 39 (Gebet Asarjae); III. Mk. 2 10. I. Bar. 2 18. 30. 4 2. 28. — Ps. Sal. 9 6: „Wem willst Du gnädig sein, o Gott, wenn nicht denen, die den Herrn anrufen. In seinen Sünden sprichst Du den Menschen frei, wenn er bekennt und beichtet (ἐν ἐξομολογήσει, ἐν ἐξαγορίαις). Denn Scham liegt auf uns und unsern Gesichtern ob alledem". Bekennen, Beichten, Scham, Reue gehören also zur Bekehrung. 9 7 „Gerechte segnest Du und rügst nicht ihre Sünden, und Deine Güte (waltet) über reuigen Sündern" (ἐπὶ ἁμαρτάνοντας ἐν μεταμελείᾳ). Der Gerechte und der reuige Sünder sind hier fast identisch; vgl Sap. 11 23. 12 10. 19 ff. Besonders ausführlich handelt von der Busse und ihrem Charakter das Gebet Manasse V. 7 (der Text fehlt in den beiden Hauptzeugen (A. T.), ist aber im Zusammenhang unentbehrlich). „So hast Du entsprechend Deiner liebreichen Güte (χρηστότης) Busse und Vergeltung (μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν) denen verheissen, die gesündigt haben, und kraft der Fülle Deines Erbarmens (οἰκτιρμῶν) hast Du Busse den Sündern zur Rettung verordnet". Und wenn es in demselben Gebet heisst: „Nun hast Du zwar, o Herr, Du Gott der Gerechten, nicht Busse auferlegt den Gerechten, Abraham, Isaak und Jakob . . . wohl aber hast Du mir Busse auferlegt, der ich ein Sünder bin", — so geht das nicht nur auf den besondern Sünder Manasse, sondern in der Zeit, in der dies Gebet geschrieben wurde, werden die meisten Frommen mit aufrichtigem Sündengefühl in ähnlichen Bussgebeten Trost und Frieden gesucht haben: „Du bist, o Herr, der Gott der Reuigen, so wirst Du denn auch an mir Deine Güte erzeigen"; vgl. IV. Es. 7 82. 9 12. II. Bar. 85 12. Besondern Nachdruck legen auch die ältern Rabbinen auf die Busse. „Tue Busse einen Tag vor Deinem Tode", ist ein Spruch des R. Eliezer ben Hyrkanos (Pirke Aboth II 10). Auf die Frage seiner Schüler, wie man seinen Todestag wissen könne, antwortet er, weil man ihn nicht wisse, solle man jeden Tag Busse tun. In Verbindung mit dieser Überlieferung wird dann eine Parabel von den klugen und törichten Knechten von Eliezers Lehrer Jochanan ben Zakkai tradiert, die überraschende Ähnlichkeit mit Mt. 25 1 ff. zeigt (Schabbath 153 a. Wünsche I 177); vgl. R. Ben-Soma (Exod. R. c. 30. Bacher I² 430): „Hast Du Dich reuevoll geschämt in dieser Welt, wirst Du in der künftigen Welt Dich nicht zu schämen brauchen". R. Eliezer ben Jakob (Pirke Aboth IV 11): „Busse und gute Werke sind ein Schild für Bestrafungen". Die Rabbinen, Taanith 16 a (Wünsche I 437): „Nicht Sack und

Fasten, sondern Busse und gute Werke bewirken Gottes Gnade". — Nicht nur für den einzelnen und sein Geschick ist die Busse von ausschlaggebender Bedeutung, sondern auch für das ganze Volk. Nach Sanh. 97 b. 98 a (Wünsche II 3, 196 f.) war die Meinung R. Eliezers ben Hyrkanos: „Wenn die Israeliten Busse tun, so werden sie erlöst; wo nicht, so werden sie nicht erlöst", während R. Josua in einem längern in einer Baraitha überlieferten Disput gegen ihn den Satz siegreich behauptet haben soll, dass das Ende auch ohne Busse nach dem einmal festgesetzten göttlichen Ratschluss komme; vgl. hierzu Apg. 3 19 f. Übrigens zeigt sich auch hier wieder die Tendenz zur Veräusserlichung des Bussgedankens. Nach Joma 86 b (Bacher I² 404) stritten sich Jehuda ben Baba und Akiba. Ersterer verlangte bereits ein Bekenntnis aller einzelnen Sünden, während Akiba mit einem allgemeinen Sündenbekenntnis zufrieden war.

Überhaupt ist das Bussgebet ein Charakteristikum der Literatur dieser Zeit. Im neunten Kapitel des Daniel ist ein solches mitten unter apokalyptischen Partien eingesprengt, welches dann das Muster für eine Reihe andrer Gebete geworden ist (das Bussgebet des I. Baruch, Gebet Asarjae). Das Gebet Manasse ist ein charakteristisches Beispiel dieser Literaturgattung. Dem grossen Sünder Manasse, dem gottlosesten aller Könige, ist das Gebet in den Mund gelegt. Selbst für den gottlosesten Sünder ist die Busse das grosse Tor, das zu Gott führt. Hierher gehören auch die Gebete des Tobitbuches (Gebet des Tobit 3 1—6, der Sara 3 11—15), ferner das Gebet der Judith 9 1—14, in den Zusätzen zu Esther das Gebet der Esther und des Mardochai, im dritten Makkabäerbuch das Gebet des Hohenpriesters 2 2—20, der Juden 6 2—15.[1])

Ein tiefes und vielfach auch ehrliches Sündengefühl durchzieht die ganze Zeit. Ein Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit fand Jesus in breiten Volkskreisen. Freilich war diese Sünden- und Busstimmung vielfach recht äusserlich orientiert. Es ist oft nicht so sehr die Seelennot über die menschliche Unvollkommenheit und die Sehnsucht nach sittlicher Vollkommenheit wie der Schmerz über die bedrängte äussere Lage der Frommen das treibende Motiv. Das Leid dieses Lebens spielt doch noch eine beherrschende Rolle im Glauben des Spätjudentums. Trotz des neu aufgekommenen fundamental andren Gedankens einer jenseitigen Vergeltung, trotz der neuen Auffassung der Leiden als Erziehungsstrafen, behält das Dogma, dass die Leiden des irdischen Lebens Strafen Gottes seien, seine tiefen

1) In der jüdischen Gebetsliturgie vgl. vor allem die Bussgebete des Versöhnungstages, Gebetsbuch 115 a. Das Gebet אֲתָּה יָדַעְתָּ stammt nach Zunz (gottesdienstliche Vorträge 373) vielleicht von Rab (3. Jahrh.).

Wurzeln im israelitischen Volksbewusstsein.[1]) Die Leiden blieben das Ärgernis und der Anstoss der Frommen. Und eben nur dies äussere Leiden ist die Hauptquelle jenes herrschenden Bussgefühls. Da die Lage der Frommen in jener ganzen Zeit eine bedrängte blieb, blieb auch das Sündengefühl stabil. Der Fromme empfand die Disharmonie des Leidens mindestens ebenso stark und stärker, als die seiner Sünde und Zerfallenheit mit Gott. Und wenn er an die Versöhnung mit Gott dachte, so dachte er auch und vor allem an die Besserung seiner äussern Lage im Diesseits. Aber immerhin — beides, der Schmerz über das Leid und der über die Sünde, lagen ineinander. Leid ist ja die äussere Erscheinungsform der Sünde. In das Flehen um Glück und Wohlergehen mischt sich die Sehnsucht nach dem lebendigen und gnädigen Gott. Die Busstimmung des Spätjudentums war nicht nur äusserlich.

Nun aber die Kehrseite dieser Stimmung.[2]) Neben dieses Buss- und Sündengefühl tritt in bemerkenswerter und charakteristischer Weise die Überzeugung von der wenigstens relativ vorhandenen Gerechtigkeit der Frommen, ein sicheres Selbstbewusstsein und scharfes Aburteilen über die Nichtfrommen. Den Beweis hier zu erbringen, ist kaum nötig. Ein Hinweis auf die Predigt Johannes des Täufers (Lk. 3 7 ff. u. Par.) auf das Urteil Jesu über die heuchlerische Sicherheit und Selbstgefälligkeit des Pharisäismus, auf das des Paulus über das Judentum und seine früheren Zunftgenossen (vgl. namentlich Rö. 2 8 ff.), endlich nicht am wenigsten auf die ganze in dem Grundgefühl der eignen Vollkommenheit ruhende, mehr und mehr sich steigernde gesetzliche Exklusivität des Judentums, auf alles das, was über das Verhältnis des Pharisäismus zur Heidenwelt, zum Amhaarez, zu den Sadduzäern und Samaritanern ausgeführt ist, mag genügen. — Diese andersartige, der oben geschilderten Busstimmung diametral entgegengesetzte Haltung ist im Grunde ein Erbteil des alten ungebrochenen nationalen Glaubens an die Zusammengehörigkeit Gottes und seines Volkes. Dieser Glaube erscheint nur hier auf einer ganz andern Basis, auf der des religiösen Individualismus, und deshalb verzerrt. Aus dem naiven und einfachen Bewusstsein eines Volkes, bei seinem Gott in Gunst zu stehen, wird nun der hässliche und verletzende Partikula-

1) In den Worten Jesu Mk. 2 5 u. Par. Lk. 13 1-5 (Joh. 9 1-3) ist diese Stimmung ohne weiteres als die volkstümliche vorausgesetzt.

2) Viele einzelne Belege für das im folgenden Erörterte bei Volz 107—109.

rismus eines Kreises einzelner Frommer, welche die besondre Gunst Gottes als ihr Verdienst und den Erfolg ihres Tuns betrachten. Aus dem nationalen Hochgefühl wird der Hochmut der Sekte. Und diese Stimmung verträgt sich auch bis zu einem gewissen Grade mit jenem starken Sündengefühl. Bei aller Bereitschaft, sich vor Gott zu demütigen und zu beugen, bei allem Eingeständnis der eignen Unvollkommenheit bleibt doch den Frommen das Bewusstsein der relativen Gerechtigkeit. Man gehört zum Kreise der Frommen, man hat die Erkenntnis Gottes, man besitzt das Gesetz, man hat den guten Willen, es zu erfüllen, man hat die Verheissung und das Verdienst der Väter, und vor allem man ist besser als die andern.[1]) Daher erwacht diese Stimmung in ihrer vollsten Stärke an dem Bewusstsein des Abstandes, in welchem man sich gegenüber seiner Umgebung befindet. Daher ist das Sichmessen an andern, das Herabschauen auf Heiden und Samaritaner, Zöllner und Sünder und den gemeinen Haufen ein notwendiges Korrelat dieser spezifisch pharisäischen Stimmung. Durch den Vergleich mit den andern, die noch schlechter waren, suchte man die Sicherheit und Gewissheit der eignen Position zu begründen und das immer sich aufdrängende Gefühl der Unsicherheit zu ersticken. So kommt es, dass durch die Sündenangst und Busstimmung der jüdische Gläubige nicht von sich selbst befreit und über sich selbst, seine Partei und Sekte hinübergetrieben wird. Schliesslich erscheinen ihm auch Reue, Busse, Bekehrung als gute Werke, die er sich zum Verdienst anrechnet.

Und doch wieder auch hier *bei aller scheinbaren Sicherheit die tiefste quälendste Unsicherheit*. Dass der Fromme bei Gott in Gunst stehe, ist freilich sicher. Aber wer gehört zu diesen Frommen, wer vermag Gott zu genügen? Innerhalb des *Volkes* Israel gibt es Fromme und Gottlose, Gesetzestreue und Gottverächter. Man muss schon zu dem engern Kreise der Frommen gehören, Mitglied der Sekte sein, um Gott zu gefallen. Aber auch

1) Vgl. vor allem die vortreffliche Schilderung, die Paulus Rö. 2 von dieser Stimmung des Judentums entwirft. — Besonders sicher klingen noch die Bekenntnisse Jud. 8 18. I. Bar. 3 7: „Wir haben von uns abgetan alle Ungerechtigkeit der Väter, die wider Dich sündigten". — Ganz national ist die Stimmung Esth. C. 9 f. F 12. — Besondern Nachdruck auf die Gotteserkenntnis des gläubigen Israels legt der Verfasser der Sapientia 15 2; vgl. auch IV. Es. 3 28 ff.: „Handeln Babels Bewohner besser? Hat er deshalb Zion verworfen .... ? Hat Dich ein andres Volk erkannt ausser Israel, oder welche Stämme haben so Deinem Bündnis geglaubt, wie die Jakobs, deren Lohn nicht erschienen ist, deren Mühsal keine Frucht getragen hat?"

innerhalb dieses Kreises ist doch jeder einzelne auf sich gestellt und auf sein Tun. Aus diesem Labyrinth finden die Frommen den Ausweg nicht mehr zu dem einfachen, schlichten Vertrauen auf die Güte Gottes. Man verliert sich mehr und mehr in Relativitäten, in ein ängstliches Nachzählen und Abwägen der einzelnen Werke gegeneinander. Die alle wahre Frömmigkeit und allen sittlichen Ernst tötende Anschauung entsteht, dass es bei der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit auf ein zahlenmässiges Überwiegen der guten Werke ankomme. Das Leben wird zu einem Rechenexempel, zu einem fortwährenden Ziehen der Bilanz, die der Fromme bei Gott hat.

Einzelne Belege dafür s. o. S. 297. — Ganz charakteristisch ist diese Auffassung in der in der späteren rabbinischen Theologie ausgebildeten Lehre von der זְכוּת (δικαιοσύνη θεοῦ) vertreten. Die Lehre trägt schlechthin äusserlichen Charakter. Gott bildet mit den fürsprechenden und anklagenden Engeln einen Gerichtshof, welcher über die einzelnen Frommen Gericht hält. So viele einzelne Gebote der Mensch erfüllt hat, so viele זְכִיּוֹת hat, so viele er dagegen nicht erfüllt, so viele עֲבֵירוֹת (Weber[2] 278 nach Peah. I 16 b). Zum rechtfertigenden Spruch Gottes ist erforderlich, dass die Zahl der guten Werke überwiege. Ein einziges gutes Werk kann genügen, um den Überschuss herbeizuführen. Daher soll sich der Fromme ständig als halb rein und halb schuldig ansehen und ständig dies eine entscheidende Werk tun (Weber 281). Diese Bilanz über das Leben der Frommen wird nicht nur im entscheidenden Gericht gezogen, sondern täglich (Weber 283). Und das Gesamtresultat kann sich täglich ändern. Lk. 18 14 κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον, ist der äusseren Form nach ganz pharisäisch. Vielleicht ist jene mechanische Auffassung vom Gericht bereits von Akiba, Pirke Aboth III 16 (der Text ist hier allerdings nicht gesichert), ausgesprochen: „Die Welt wird durch Gnade gerichtet, und alles geschieht nach der Mehrzahl der Werke." — Vgl. noch die Vorstellung von der Klasse der Mittleren im Gericht (s. o. S. 297); ferner Köberle, Sünde und Gnade 496. Dass daneben sich auch andre Anschauungen finden, dass z. B. an der genannten Stelle (Peah I 16 b) anderseits ein Ausspruch Simeon ben Jochais tradiert wird, in welchem dieser Rabbine sich auf den Boden der übrigens auch bereits recht äusserlichen Vergeltungslehre von Ez. 18 stellt, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Denn dass derartige Anschauungen überhaupt möglich sind, ist das Charakteristische. In ihnen gipfelt das System.

Der Charakter der Frömmigkeit des Judentums ist tiefe Disharmonie. Der Glaube an den gerechten Gott, der im Gesetz sich offenbart und im zeitlichen und ewigen Gericht das Schicksal der Menschen nach deren Gerechtigkeit bestimmt, liefert ihr das Fundament. Unvermittelt und in ständiger Unsicherheit erhebt sich daneben das Bedürfnis nach einem barmherzigen und gütigen Gott. Vermessene

Sicherheit und Selbstgefälligkeit und ein tiefes Sünden- und Buss-Gefühl, Sehnsucht nach Barmherzigkeit und eine Tendenz auf erbarmungslose Exklusivität,[1]) die den einzelnen Frommen, oft sicher gegen seinen Willen, in ihre Kreise zieht, ein Sich-Beugen in den Staub vor Gott, hochmütige Starrheit gegen alle Nichtfrommen gehen hier unausgeglichen nebeneinander. In diesem Nebeneinander von übermächtiger Busstimmung und Sündenangst auf der einen, aburteilendem Hochmut auf der andern Seite zeigt der Pharisäismus übrigens besonders deutlich die Gefahren einer jeden spezifisch kirchlichen Frömmigkeit.

Anhang. Das unmittelbare (mystische) Verhältnis der Frommen zu Gott. Der Geist.

In der älteren Zeit der israelitischen Religionsgeschichte sind die Träger der Frömmigkeit die vom Geiste Gottes ergriffenen und getragenen Persönlichkeiten, die Propheten. Dagegen ist es eine weit verbreitete Überzeugung innerhalb der spätjüdischen Frömmigkeit, dass diese direkte Berührung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen aufgehört habe. Kein Prophet steht mehr in Israel auf. Vor allem wirkte der allmählich sich vollziehende Abschluss des Kanons zu dieser Überzeugung mit. Durch die Schaffung des Kanons wird Israels Religion Buchreligion, das freie Walten des Geistes hört auf. Israels Religionsgeschichte zerfällt damit in eine schöpferische Periode der Offenbarung und eine Epigonenzeit. Die Offenbarung erlangt man durch Auslegung der Schrift (Da. 9 1 f.).

1) Einzelne Worte und Aussprüche der Rabbinen über Barmherzigkeit, die noch dazu ausserhalb ihres ursprünglichen Zusammenhanges tradiert werden, beweisen nichts gegenüber dem herrschenden System der Frömmigkeit. Von R. Gamaliel wird das schöne Wort überliefert: „Wer sich der Geschöpfe (seiner Mitmenschen) erbarmt, dessen erbarmt sich Gott (der Himmel), und wer sich der Geschöpfe nicht erbarmt, über den erbarmt sich Gott nicht.“ (Schabb. 151 b. Goldschm. I 703; über die Überlieferung des Wortes s. Bacher I² 94). Wir können durchaus nicht mehr erkennen, welche Tragweite dieses Wort Gamaliels hatte, und erinnern uns, dass gerade zu seiner Zeit der Hass gegen den Amhaarez ganz besonders bei den Rabbinen grassierte. Es soll aber gern zugestanden werden, dass der einzelne Gelehrte oft besser war als das System.

Besonders charakteristisch kommt diese Überzeugung im I. Makkabäerbuch zum Ausdruck. Die Steine des verunreinigten Brandopferaltars werden beiseite geschafft, „bis dass ein Prophet erstünde“ 4 46. Simon wird zum Hohenpriester eingesetzt, bis ein glaubhafter Prophet käme 14 41. vgl. 9 27; Der Verfasser des zweiten Teiles des Sacharja ist so überzeugt, dass in Israel kein Prophet mehr erstehe, dass er befiehlt, man solle jeden, der etwa als Prophet auftrete, als Betrüger behandeln (c. 13). In der Gegenwart hat Israel keine Propheten mehr Ps. 74 9. LXX. Da. 3 38 (Gebet Asarjae); II. Baruch 85 1. 3 („die Propheten haben sich schlafen gelegt“). Josephus Ap. I 41 (διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν).

Dagegen erwartet man von der Zukunft diese unmittelbare Berührung des göttlichen mit dem menschlichen Geist. In der Zukunft sollen wieder Propheten aufstehen. Sib. III 781: „das Schwert werden die Propheten des grossen Gottes wegnehmen“, vgl. I. Mk. 4 46. 14 41 (s. o.). Ja die Hoffnung geht in Anlehnung an alttestamentliche Weissagungen (Joel 3 1—2) noch weiter. In der Zukunft sollen alle Frommen Träger des Geistes sein. Sie sollen keine Propheten mehr nötig haben, sie zu lehren. Denn sie werden selbst voll göttlichen Geistes sein. Es wird Aufgabe des Messias sein, den Geist auf alle Gläubigen auszugiessen Levi 18. Juda 24. vgl. Sib. III 582.[1])

Das ist aber nur die eine Seite der Betrachtung. Es zeigt sich daneben doch, dass aller Theorie zum Trotz sich die Überzeugung hält, dass auch in dieser späten Zeit hier und da Gottes Geist direkt auf bevorzugte Menschen wirkt und sie zu Trägern seiner Offenbarung macht. Es finden sich auch hier und da noch Spuren von wirklichen Erfahrungen des göttlichen Geistes. Man kannte in den Kreisen der Frommen die ekstatischen Erlebnisse, in denen der Geist Gottes sich auswirkte.[2])

Schon das ist bemerkenswert, dass in fast sämtlichen Apokalypsen die Vorgänge pneumatischer Art bei den Männern der Vergangenheit besonders hervorgehoben und eingehend geschildert werden. So wird im Danielbuch fortwährend betont, dass Daniel den heiligen Geist — man beachte auch diesen nicht ganz gewöhnlichen Ausdruck — habe.[3]) Eine Schilderung der prophetischen Ekstase

---

1) Der Messias selbst wird als Träger des Geistes gedacht Ps. Sal. 17 37 („stark an heiligem Geist“), 18 7 („in geistgewirkter Weisheit“). — Auf ihm ruht der siebenfach geteilte Gottesgeist I. Hen. 49 3 (vgl. Jes. 11 2). 62 2.

2) Vgl. dazu H. Gunkel bei Kautzsch II 342 f.

3) Da. 4 5. 6. 15 heiliger Geist. 5 11 heiliger Geist Gottes. 5 14 Geist Gottes. LXX 5 12. 6 4 πν. ἅγ. (H. ausnehmender Geist, Th. πν. περισσόν).

ist Da. 4 16 gegeben, im Text der LXX noch ausführlicher und charakteristischer als im Grundtext. LXX: „καὶ φοβηθεὶς τρόμου λαβόντος αὐτὸν καὶ ἀλλοιωθείσης τῆς ὁράσεως αὐτοῦ, κινήσας τὴν κεφαλήν, ὥραν μίαν ἀποθαυμάσας ἀπεκρίθη . . . φωνῇ πραείᾳ". Hier ist alles charakteristisch, das Zittern, das Verändern des Gesichtes, das Bewegen des Hauptes, das Schweigen von einer Stunde (Ap. Joh. 8 1), endlich das Reden mit leiser Stimme. — Das kann kaum ohne Bekanntschaft mit ekstatischen Erfahrungen geschrieben sein.

Auch in den Henochbüchern wird Henoch als Geistesträger geschildert. Der Geist entrückt Henoch in die Himmel 71 5. Er schreit mit lauter Stimme, mit dem Geist der Kraft 71 11. Er befiehlt, seine Söhne um sich zu sammeln, weil der Geist Gottes über ihn ausgegossen sei 91 1.[1]) — Rebekka spricht in den Jubiläen den Segen über Jakob, nachdem der Geist der Wahrheit (Hndschr. der heilige Geist) in ihren Mund gekommen ist Jub. 25 14. Auf Isaak kommt der Geist der Weissagung, da segnet er Levi und Juda 31 12;[2]) vgl. 40 5. Nach Test. Sim. 4 hat Joseph den Geist Gottes. Über Levi kommt der Geist der Einsicht des Herrn, durch diesen schaut er die folgende Vision (Entrückung in den Himmel) Levi 2.[3])

Jub. 32 21-26 sieht Jakob im Traum einen Engel mit sieben Tafeln kommen, die Jakob liest. Durch die Wirkung des Engels behält er alles, was er gelesen und gesehen hat, so dass er alles aufschreiben kann. Was hier als Wirkung des Engels beschrieben wird, das sind pneumatisch-ekstatische Erfahrungen, wie sie sich auch sonst nachweisen lassen. Eine Kenntnis von diesen Dingen wird der Berichterstatter gehabt haben. — Ganz besonders lebendig werden die Wirkungen des Geistes auch in den Zusätzen zu Daniel geschildert. Susanna Theod. 45 f.: „Gott erweckte den heiligen Geist eines sehr jungen Mannes, und derselbe rief mit lauter Stimme: Ich bin unschuldig an dem Blute dieser da." (Bemerkenswert ist, dass LXX 45 hier berichtet, dass der Engel dem Daniel den Geist der Einsicht gegeben habe.) Treffend wird hier das Plötzliche, Impulsive und Explosionsmässige an der Wirkung des Geistes hervorgehoben. Bel 36 ergreift der Engel des Herrn den Propheten am Kopf und versetzt ihn nach Babylon. Hier haben wir eine allerdings ins Grob-Materielle gesteigerte, durch den

1) I. Hen. 83 2 schaut Henoch zwei Gesichte, bevor er ein Weib nahm. Beachte den Zusammenhang zwischen Geistmitteilung und Askese.

2) Die Sibylle redet natürlich im Geist Gottes III 698 ff. u. ö.

3) In den Testamenten ist der Geist auch als die Kraft des guten sittlichen Lebens gedacht. Benj. 4 „der die Gnade des guten Geistes hat"; vgl. Hebr. Test. Naphth. 10: „Wohl dem Menschen, der den heiligen Geist Gottes, den er in sein Inneres gelegt und eingeblasen hat, nicht besudelt." Jub. 1 21 „Schaffe ihnen ein reines Herz und einen heiligen Geist;" vgl. 1 23 (Ps. 51 12).

Geist bewirkte Entrückung. — Auch im IV. Esra sind Geisteserfahrungen lebendig geschildert. 5 22: „Da bekam meine Seele den Geist der Einsicht“ (vgl. II. Bar. 10 1 „und nach sieben Tagen kam das Wort Gottes über mich“ und Jub. 12 17. Man beachte die Parallele von Wort und Geist). Besonders charakteristisch ist die pneumatische Erfahrung, die 14 37 ff. geschildert wird. Hier wird ein äusseres Mittel der Ekstase gebraucht. Esra muss einen Kelch trinken. „Da tat ich den Mund auf, und siehe, ein voller Kelch ward mir gereicht; der war gefüllt wie von Wasser, dessen Farbe aber dem Feuer gleich war“. Da „entströmte meinem Herzen Einsicht, meine Brust schwoll von Weisheit, meine Seele bewahrte die Erinnerung“. Und nun öffnet sich der Mund Esras, er diktiert den um ihn versammelten Männern die verloren gegangenen (verbrannten 14 21) heiligen Schriften, und die Männer schreiben sie auf in „Zeichen, die sie nicht verstanden“. — Auch hier liegen psychologisch und religionsgeschichtlich sehr interessante, wenn auch phantastisch zurechtgestutzte Erfahrungen zu Grunde. Heranzuziehen wären hier noch die sehr interessanten Schilderungen der Ekstase des Jesaia in der allerdings halbchristlichen Ascensio Jesaiae. In dem speziell jüdischen Martyrium des Jesaia heisst es 5 14: „Jesaia aber schrie weder, noch weinte er, als er zersägt wurde, sondern sein Mund unterhielt sich mit dem heiligen Geist, bis er entzweigesägt war“. Noch lebendiger ist die Schilderung 6 10-12: „Und während er im heiligen Geist redete, — da verstummte er, und seine Besinnung verschwand, und er sah die Männer nicht mehr, die vor ihm standen, und seine Augen waren zwar offen, sein Mund aber schwieg, und die Besinnung war aus seinem Leibe von ihm in die Höhe entwichen; doch atmete er noch, denn er sah eine Vision“. — Vielleicht ist auch noch das Testamentum Job hier heranzuziehen (Texts and Studies V 1. James, Apocrypha anecdota II), freilich ebenfalls keine unbearbeitete jüdische Schrift, sondern eine jüdische Haggada in leichter christlicher Bearbeitung. In dieser Schrift findet sich c. 45—51 (p. 133—136) eine Schilderung des Zungenredens, die an Deutlichkeit und Anschaulichkeit die Andeutungen des Neuen Testaments hinter sich lässt. Stände der jüdische Charakter des betreffenden Abschnittes fest, so wäre damit bewiesen, dass jene eigentümliche Erscheinung des Zungenredens im Judentum ihre Heimat habe.

Es ist wahr, wir haben hier überall Schilderungen aus vergangener Zeit. Alle jene pneumatischen Erscheinungen werden den Heroen der Vergangenheit zugeschrieben. Aber diese Beschreibungen ekstatischer Zustände kehren so häufig wieder und enthalten eine solche Fülle konkreter, merkwürdiger Einzelzüge, die bei weitem nicht alle alttestamentlichen Vorbildern entlehnt sind, dass man behaupten kann. den Schriftstellern, welche die vom „Geist“ hervorgerufenen Zustände derart beschreiben konnten, lagen ähnliche Zustände und Vorgänge auch in der Erfahrung nicht fern.

Wir können dafür noch einen andern Beweis führen, wenn wir uns aus dem vorigen Abschnitt daran erinnern, dass πνεῦμα ἅγιον und

σοφία eng verwandte Dinge sind. Es werden also schliesslich die Wirkungen der σοφία identisch sein mit den Wirkungen des heiligen Geistes. Unter diesem Gesichtspunkt ist es bemerkenswert, wie die Sapientia[1]) die Wirkungen der Weisheit schildert. Sie lehrt „die Kraft der Elemente . . . . den Kreislauf der Jahre und die Stellungen der Gestirne, die Natur der Tiere . . . . die Gewalt der Geister und die Gedanken der Menschen, die Verschiedenheiten der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln“ 7_{18-20}. „Von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend begabt sie Freunde Gottes und Propheten“ 7_{27}. Sie weiss „sowohl über das Alte als über das Zukünftige (Gegründetes) zu erschliessen.“ 8_8. Es ist wahr, der Verfasser beschreibt das Wesen des Geistes der Weisheit vor allem von der intellektuellen Seite. Aber deutlich blicken auch durch diese Schilderung die pneumatischen Erfahrungen hindurch. Die Weisheit ist es, welche die Propheten begabt, sie gibt Macht über die Geister, sie durchdringt das Innere der Menschen (Gedankenlesen), sie weissagt die Zukunft. — Und das alles ist für den Verfasser der Sapientia gegenwärtige Erfahrung.

So finden sich denn in der Tat auch Spuren, die darauf hindeuten, dass auch im Spätjudentum pneumatische Begabungen und Erfahrungen keineswegs ausgestorben waren. Von Johannes Hyrkan wird gerühmt, dass er prophetisch den Sieg seiner Söhne in der Schlacht gegen Antiochus Kyzikenus geschaut habe. Von ihm sagt Josephus, dass er die drei Ämter, das königliche, hohepriesterliche und prophetische in sich vereinigt habe.[2]) — In den Kreisen des offiziellen Judentums war das Dogma allerdings mächtiger als das Leben. Man wird an derartigen Erscheinungen vorübergegangen sein, man konnte sie nicht anerkennen. Aber auch die Polemik in Sacharja 13 setzt doch das Auftauchen prophetischer Begeisterung voraus. Jedenfalls scheinen die pneumatischen Erfahrungen in den vom offiziellen Judentum abseits stehenden Kreisen lebendig geblieben zu sein. An nicht weniger als drei Stellen tauchen in der Geschichte Israels weissagende Essener auf. Der Essener Judas weissagt die Ermordung des Bruders des

1) Ähnliche Kombinationen zwischen Geist und Weisheit liegen bereits beim Siraciden vor. 24_{33} διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ . 39_6: „Wenn der Herr, der Allmächtige, es will, so wird er (der Schriftgelehrte) mit dem Geist der Einsicht erfüllt. Er wird dann Worte der Weisheit in Fülle von sich geben, und im Gebete wird er den Herrn preisen.“

2) Josephus A. XIII 282. 299. B. I 68.

Aristobul, des Antigonus Josephus B. I 78—80. A. XIII 311—313; Menachem soll dem Herodes sein künftiges Regiment und zum Teil auch die Länge desselben vorausgesagt haben A. XV 373—379; Simon weissagte dem Archelaus, dem Sohn des Herodes, seinen Untergang A. XVII 345—348. B. II 112—113. Hierher gehört auch alles, was an verschiedenen Stellen von der wunderbaren Gabe des Gott zwingenden Gebetes berichtet wird. Besonders berühmt war der Beter Onias (um 70 a. Chr.), von dem die Legende zu erzählen weiss, dass er einst, als Dürre und Hungersnot herrschten, einen Kreis um sich gezogen haben soll, mit dem Bemerken, dass er nicht eher aus ihm herausgehen werde, als bis Gott ihn erhört habe (auch sonst bekanntes Motiv); und sofort sei der Regen heruntergekommen Jos. A. XIV 22. Taanith III 9—11.[1]) Auch von Jochanan ben Zakkai heisst es: „Obwohl er sich nicht mit seiner ganzen Kraft mühte, fiel sofort der Regen" Jer. Taan. III 68 a (Schlatter 59). — Hierher gehört ferner der Bericht unserer Evangelien, dass die Jünger der Pharisäer — nach ihrer Überzeugung natürlich durch pneumatische Kraft — Dämonen austrieben Mt. 12_{27}. Auch visionäre Erfahrungen scheinen gerade unter den Rabbinen nicht selten gewesen

1) Diese Stelle (vgl. auch Taanith 23 a) gibt eine ausführliche Beschreibung (Wünsche I 439 f. 454 ff.) der zauberkräftigen Wirkungskraft seines Gebets. Dem Simon ben Schetach war diese Wunderkraft bedenklich. „Wärest Du nicht Choni, so würde ich Dich in den Bann legen. Aber was soll ich gegen Dich tun? Du bist wie ein verzärtelter Sohn vor Gott." Im Zusammenhang desselben Traktats werden noch eine ganze Reihe von solchen Betern genannt: Nicodemus ben Gorion (Zeitgenosse der Zerstörung Jerusalems. Taan. 19 b. Wünsche I 441), zwei Enkel des Choni (Onias), Abba Chilkia und Chanan Hanechba (Taan. 23 a. W. I 457—459), der auch sonst (Berach. V 5) als Wundertäter geltende R. Chanina ben Dosa (Taan. 24 a. W. I 465, vgl. 24 b. 25 a, W. I 466 f.; Joma 53 b. W. I 372), R. Akiba (25 b; W. I 470), der nach einem kurzen Gebet erhört wird, während R. Eliezers langes Beten unerhört blieb. Zu vergleichen ist hier, was oben S. 425 über Regengebete und besonders wirkungskräftige Beter ausgeführt wurde. Es handelt sich hier um eine magisch wirkende Gebetskraft, und sicher spielt hier uralter Aberglaube mit. Die Zauberkunst des Regenmachens ist in allen Religionen und gerade in den niedersten weit verbreitet. Dass man in rabbinischen Kreisen hinsichtlich des Wertes dieses Verkehrs mit Gott skeptisch war, zeigt auch (s. o.) ein charakteristisches Wort Jochanan ben Zakkais über den Wundertäter R. Chanina ben Dosa Berach. 34 b. (Goldschmidt I 130). Es mag noch darauf hingewiesen werden, dass an derselben Stelle eine wunderbare Krankenheilung des R. Chanina berichtet wird, die auffällig an Joh. 4_{46} ff. erinnert.

zu sein.[1]) Es ist bereits darauf hingewiesen, dass von einer Reihe von Rabbinen am Ende des ersten Jahrhunderts berichtet wird, dass sie „ins Paradies" eingegangen seien, und dass dieser merkwürdige Ausdruck nur auf ekstatische Erfahrungen der Entrückung und des visionären Schauens und Hörens himmlischer Geheimnisse gedeutet werden könne (s. o. S. 408 f. Chagiga 14 b. II. Ko. 12 1 ff.). Dass solche pneumatischen Erfahrungen tatsächlich vorgelegen haben, wird ja auch durch die zahlreichen Schilderungen derartiger Himmelfahrten, welche die frommen Väter der Vergangenheit erlebt haben sollen, wahrscheinlich gemacht.[2])

Schliesslich glaubte man wenigstens in der späteren Tradition an eine Wirksamkeit des Geistes in Bezug auf das rabbinische Lehramt; Hillel, der kleine Samuel, Eliezer ben Hyrkan sollen Träger des Geistes gewesen sein (Schlatter J. G. 257).[3])

Das sind vereinzelte Spuren, die daraufhin deuten, dass die Erfahrungen des Geistes innerhalb der spätjüdischen Frömmigkeit stärker und mannigfaltiger gewesen sind, als eine dogmatische Theorie es annehmen wollte, und als die Tradition es überliefert hat. — Freilich bleiben die Erscheinungen doch in letzter Hinsicht vereinzelte und zufällige. Ihr Gepräge erhält die jüdische Frömmigkeit nicht von dieser Seite. Den wunderbaren pneumatischen Erfahrungen fehlte, auch wenn sie vorhanden waren, der begeisterte Glaube; es herrschte das Dogma, dass man in einer Zeit ohne Wunder und ohne Wunderträger und Propheten lebe. Im jungen Christentum mögen jene pneumatischen Erfahrungen gar nicht viel häufiger gewesen sein, als im Judentum. Aber hier kam ihnen der Glaube, dass Gott in diesen letzten Tagen seinen Geist ausgiesse auf alles Fleisch, entgegen, und verlieh ihnen ausserordentliche Bedeutung und begeisternde Kraft.

1) Diese mystischen Tendenzen scheinen namentlich bei Jochanan ben Zakkai und seiner Schule vorhanden gewesen zu sein (s. o. S. 408); vgl. noch Sukka 45 b (Wünsche I 395), wo eine Tradition von Simon ben Jochai berichtet wird. Danach rechnet dieser sich und seinen Sohn zu den „Kindern des Aufsteigens". Es war also auch damals noch diese merkwürdige Kunst der Ekstase bekannt.

2) Man vergleiche: die Himmelfahrt des Henoch: I. Hen. 71 und II. Hen. 1 ff., des Levi: Test. Levi 2—5, des Baruch (IV. Baruch), des Jesaia (Ascensio Jesaiae), des Sophonja (Apok. d. Sophonja), des Adam (Vita Adae) u. s. w.

3) S. oben S. 195 über die Vorstellung des Empfanges des Geistes durch Handauflegung bei der Ordination.

Kapitel XX. Der Mensch und die Sünde.

Die Entwicklung der Anschauung vom Wesen des Menschen, soweit man überhaupt hier von einer Gesamtanschauung sprechen kann, interessiert uns in diesem Zusammenhang wesentlich in einer Hinsicht. Ich schicke jedoch, ehe ich auf diesen Punkt näher eingehe, einige allgemeine Bemerkungen zur Anthropologie des Judentums voraus.

Für die alttestamentliche Grundanschauung[1]) kommen wesentlich drei Termini in Betracht: Fleisch und Blut בָּשָׂר וָדָם, Seele (Leben) נֶפֶשׁ, Geist רוּחַ. Fleisch (und Blut) ist der Mensch nach seiner sinnenfälligen Aussenseite. Geist ist der göttliche Lebensodem im Menschen, der das Fleisch belebt. Zieht Gott seinen Geist zurück, so stirbt alles Fleisch. Nephesch ist das beseelte Innenleben von einer etwas andern Seite betrachtet, insofern bei diesem Begriff der Accent auf die Sonderexistenz, das individuelle Leben fällt, das durch den alles belebenden Gottesgeist in dem Einzelwesen zu stande gebracht wird. Seele und Geist sind also eng verwandte und doch um eine Nuance verschiedene Termini, deren Gebrauch natürlich ein wechselnder und fliessender ist. Von einer trichotomischen Einteilung des menschlichen Wesens kann dabei keine Rede sein. Die Termini, Seele und Geist, bezeichnen dieselbe Sache nur unter andern Gesichtspunkt.

Wenn wir hier von einem Wandel in der Gesamtanschauung innerhalb des Spätjudentums überhaupt reden können, so vollzieht sich dieser in zwei Richtungen. Einmal verschwindet der feinere Unterschied zwischen Seele und Geist ganz. Nephesch und Ruach werden vollständig Korrelatbegriffe, die ganz beliebig wechseln und füreinander eintreten. Die Psychologie des Spätjudentums ist ungeheuer einfach, sie scheidet einfach zwischen der Aussenseite und der Innenseite des Menschen, zwischen Seele und Leib.[2])

---

1) Vgl. H. Schultz, Alttestamentliche Theologie [5] 492 ff.

2) Vgl. hierüber Charles, Critical History of the doctrine of a future life, 194. 231 ff. 300 u. ö. Bereits Sir. 16 17 heisst es: „Was ist meine Seele unter all den vielen Geistern." Dass die Begriffe Seele und Geist Synonyma geworden sind, kann man besonders an der Bezeichnung der Toten, der Bewohner der Scheol, sehen. Sie heissen bald Seelen, bald Geister. So

Auf der andern Seite wird der Unterschied zwischen den beiden Wesensseiten des Menschen ein stärkerer, die Spannung eine grössere. Nach alttestamentlicher Anschauung gehörten beide, Seele und Leib des Menschen, durchaus der vergänglichen Welt an. Beide, das äussere Dasein und die individuelle Existenz, hören mit dem Tode auf. Höchstens wird an ein schattenhaftes Dasein in den Gräbern oder in der Scheol gedacht. Vom Geiste Gottes gilt das insofern nicht, als er mit dem Tode des Menschen zu Gott, der ihn gegeben, zurückkehrt. Aber auch von ihm gilt, dass er in der Form der individuellen Daseinsweise aufhört zu existieren. So sind Seele und Leib des Menschen unter diesem Gesichtspunkt gleichwertig und gleichartig, sie stehen in allerengster Verbindung miteinander.

Das wird anders mit dem Aufkommen des Gedankens der individuellen Vergeltung im Jenseits. Namentlich da, wo dieser Gedanke in der Form der Vergeltung unmittelbar nach dem Tode auftritt, wo eine Scheidung der Geister angenommen wird und der Hades sich in Paradies und Hölle spaltet, entsteht auch eine andere Anschauung vom Wesen des Menschen. Der unendlich wichtigere Teil im menschlichen Wesen wird nun die

---

z. B. Seelen: I. Hen. 9 3. 10. 22 9. 11. 12. 13. (äth. Text; Gr.: πνεύματα) 36 4. 102 5. 11. 103 7. Geister: 22 5. 6. 7. 103 3. 4. 8 und in dem Zusatzkapitel 108 3. 6. 7. 11; vgl. 22 8 πνεύματα τῶν ψυχῶν. 93 11 „eine Seele oder einen Geist." Die Psalmen Salomos kennen nur den Terminus Seelen; ebenso spricht das slavische Henochbuch von Seelen: 23 5. 58 5; vgl. II. Bar. 30 2. 4. (51 15), dagegen Jub. 23 31 wieder von Geistern der Abgeschiedenen (die dichotomische Teilung des menschlichen Wesens kommt hier besonders klar zum Ausdruck). Abwechselnd gebraucht IV. Esra die Ausdrücke: Seelen 7 75. 93. 99. 100 und Geister 7 78. 80(?). II. Mk. 7 22 finden sich Ruach und Nephesch nebeneinander (πνεῦμα, ζωή). Das kann aber nur ein Zufall sein, da die Anschauung von II. Mk. durchaus dichotomisch ist: 6 30. 7 37 (V). 14 38. 15 30. Selbst die Sapientia teilt den Menschen einfach in Seele und Leib 2 3. 3 1 8 19. 20. 9 15. Auch hier ist der Geist identisch mit der Seele 15 8. 16. 16 14. Wenn daher 15 11 neben ψυχὴ ἐνεργοῦσα das πνεῦμα ζωτικόν genannt wird, so liegt hier nur ein Parallelismus membrorum vor. Merkwürdig und singulär ist I. Hen. 16 1: πνεύματα ἐκπορευόμενα ἐκ τῆς ψυχῆς τῆς σαρκὸς αὐτῶν. — Die ältere, alttestamentliche Anschauung vom „Geist" ist vielleicht noch nachweisbar Sir. 38 23. I. Bar. 2 17: „Die Toten, deren „Geist" aus ihrem Leib genommen ist". Tob. 3 6: „Befiehl, dass mein Geist von mir genommen werde". Jud. 10 13. Beachte auch, dass die Engel und Dämonen als immaterielle Wesen Geister genannt werden: I. Hen. 13 6. 15 4. 6. 7. 8 f. 10 ff. 16 1. 39 12. Jub. 1 25.

Seele oder der Geist, das Innenleben des Menschen. Die Seele ist sein unsterbliches Teil, der Teil, auf dessen Geschick alles ankommt, den Leib kann man fahren lassen. In den Jubiläen (23 31) heisst es: „Und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viele Freude haben", — oder: „Eure Geister aber, nämlich die von euch, die ihr in Gerechtigkeit sterbt, werden leben, sich freuen und fröhlich sein; ihre Geister werden nicht vergehen" I. Hen. 103 4. Der schroffe Gegensatz im Evangelium zwischen den Menschen, die nur den Leib töten, und Gott, der Leib und Seele vernichten kann — das kühne Wort von dem eine ganze Welt überragenden Wert der menschlichen Seele und dem Gewinn, der Verlust, dem Verlust, der Gewinn der Seele (des Lebens) bedeutet, ist erst auf dem Untergrunde der eschatologisch bestimmten Anthropologie des Spätjudentums verständlich.

Freilich zeigt sich gerade darin, dass die Hoffnung auf eine geistige Vergeltung im Jenseits nicht die herrschende im Judentum wurde, mit welcher Stärke die alttestamentliche Auffassung vom Wesen des Menschen und der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele die gesamte Anschauungswelt des jüdischen Volkes bedingte. Zur Herrschaft wenigstens auf palästinensischem Boden gelangte die der alttestamentlichen anthropologischen Voraussetzung entsprechende Vorstellung von der jenseitigen Vergeltung: die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes und die Annahme, dass bis zur Auferstehung die Toten schlafen. Aber immerhin war die andre spiritualistische Auffassung weiter verbreitet, als man gewöhnlich annimmt, und auch in der Kombination beider Anschauungen, in der Annahme eines eben doch schon differenzierten Zwischenzustandes zeigt sich ihr Einfluss. Überall aber, wo sich in dieser oder jener Form der Gedanke der unmittelbaren Vergeltung findet, entsteht auch der Ansatz einer dualistischen Spannung in der Anthropologie.

Dennoch ist das Judentum im grossen und ganzen der schroff dualistischen, hellenischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele ferngeblieben. Selbst das hellenistische Judentum, das eine Auferstehung des Leibes im grossen und ganzen nicht kennt, zeigt doch, — wenn wir von Philo absehen — sehr wenig Spuren von der Anschauung, dass der Leib, die materielle irdische Daseinsweise, der Ursprung alles Unglücks und die Quelle der Sünde, ein Hindernis und Hemmnis des ursprünglichen, höheren Lebens der Menschen sei. Immerhin schlägt die Sapientia einmal vorübergehend diesen Gedanken an. „Der vergäng-

liche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den vielsinnenden Geist" 9_{15}. Aber anderseits wohnt die göttliche Weisheit sowohl in der Seele wie im Leibe des Menschen 1_4, und die Beschaffenheit des Leibes entspricht der Beschaffenheit der Seele. „Da ich von guter Natur war, war ich auch in einen unbefleckten Leib gekommen" 8_{19} f. [1]) Und wenn auch der Verfasser die Auferstehung des Leibes nicht kennt, so findet sich doch bei ihm der Gedanke nicht direkt ausgesprochen, dass der Tod Befreiung vom Leibe, und der Inhalt des sittlichen Strebens die Abkehr von der Welt sei.[2]) Der dualistische Gedanke ist hier also nur in den ersten Ansätzen vorhanden. Philo scheint mit seiner spezifisch dualistischen und pessimistischen Anthropologie (s. u. Kap. XXIII) so ziemlich allein gestanden zu haben.

Aber wenn auch der eigentliche Dualismus in der Auffassung vom Wesen der Menschen ins Judentum nicht eindringt, so entwickelt sich hier — und das ist der Punkt in der Anthropologie des Judentums, auf den es uns ankommt — dennoch ein ausgesprochener ethischer Pessimismus. Entsprechend der Gesamtanschauung vom Verhältnis der Frommen zu Gott wird immer stärker die Behauptung von der ethischen Unzulänglichkeit und der Verderbtheit der Menschen erhoben. Die oben dargestellte Anschauung von der Notwendigkeit und dem Werte der Busse beruht ja schon auf dieser Überzeugung von der Grundverkehrtheit alles menschlichen Wollens und Strebens.

Schon in unserm Zeitalter entsteht so in Anlehnung an Stellen, wie Gen. 6_5. 8_{21}, innerhalb des palästinensischen Judentums die Lehre vom bösen Trieb [3]) (יֵצֶר הָרַע), der im menschlichen Herzen obwaltenden Tendenz zum Bösen. Diese Ansicht vom bösen Trieb lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit bereits bis auf Sirach zurückführen.

1) Die hier angedeutete Annahme der Präexistenz der Seelen ist im Judentum — von der Philosophie Philos abgesehen — ausserordentlich selten. Vielleicht ist sie vom Verfasser des II. Hen. vertreten 23_5. „Alle Seelen sind bereitet (= geschaffen?) vor der Welt"; vgl. 49_2. 58_5. Nach IV. Es. 4_{35} f. ist wenigstens die Zahl der Gerechten, welche in die Welt kommen sollen, von Anfang an bestimmt. Spätere rabbinische Spekulationen vgl. bei Weber[2] 225.

2) Vgl. aber 15_8: Der Mensch ist von Erde genommen und kehrt zur Erde zurück, „nachdem das Darlehen der Seele von ihm zurückgefordert ward".

3) Vgl. zum folgenden die lehrreiche Untersuchung von F. Chr. Porter, „The Yeçer Hara", a study in the jewish doctrine of sin. Biblical a. Semitic Studies. New York 1901, 93—156, besonders 136 ff.

Die entscheidende Stelle ist 21 11 a ὁ φυλάσσων νόμον καταχρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ. Mit Zuhülfenahme des Syrers übersetzt Ryssel mit Recht: „Wer das Gesetz beobachtet, hat (bekommt) seinen Trieb in seiner Gewalt." Hier ist mit „Trieb" bereits ganz klar die im Menschen wohnende Tendenz zum Bösen bezeichnet. Eine genaue Parallele liegt Kidduschin 30 b vor: „Ich schuf einen bösen Trieb, ich schuf für ihn das Gesetz als Heilmittel. Wenn ihr euch mit dem Gesetz beschäftigt, sollt ihr nicht in seine Hand fallen" (vgl. Wünsche II 1, 90, und zum Ausdruck, seinen Trieb beherrschen, Pirke Aboth IV 1). Sir. 17 31 ist wahrscheinlich (in der zweiten Hälfte nach dem Syrer) zu übersetzen: „Was scheint heller als die Sonne und doch verfinstert sie sich. So verhält sich's mit dem Menschen, der seinen Trieb nicht unterwirft" [„weil er Fleisch und Blut ist", ist vielleicht Zusatz]. Ebenso kann man 37 3 den ursprünglichen Sinn vermuten: „O böser Trieb (ὦ πονηρὸν ἐνθύμημα)! Weshalb hast Du Dich herangewälzt, um das feste Land mit Tücken zu bedecken!" 15 13 ff. wird mit Bestimmtheit die Anschauung abgewiesen, dass Gott für die Sünde der Menschen verantwortlich zu machen sei. In diesem Zusammenhang heisst es 15 14 (H.): „Denn Gott schuf den Menschen am Anfang und gab ihn in die Hand seines Triebes (יֵצֶר διαβούλιον; der mittlere Vers in H., „und gab ihn in die Hand seines Räubers", scheint ein Zusatz zu sein). Wenn Du willst, so beobachtest du die Gebote, und hast die Einsicht, seinen Willen zu tun." (H. 15 c ist Zusatz) „Feuer und Wasser sind hingegossen vor Dich; wonach Du willst, kannst Du Deine Hand ausstrecken." Auch hier wird man nach dem Vorhergehenden unter dem Trieb den bösen Trieb verstehen, nicht die freie Selbstbestimmung der Menschen. Zwischen dem Trieb auf der einen, dem Gesetz auf der andern Seite soll der Mensch wählen, wie zwischen Feuer und Wasser. Wie oben tritt dann der „Trieb" dem Gesetz gegenüber. Damit ist freilich der Gedanke ausgesprochen, dass auch der Trieb des Menschen letztlich von Gott stamme. Auch vor diesem Gedanken scheut Sirach nicht zurück (vgl. 11 14-16, im hebräischen Text, 39 13-35). Es scheint dabei die Vorstellung obzuwalten, dass auch der Trieb, das Begehren überhaupt, von Gott stamme. Ohne Begehren gibt es kein (irdisches) Leben. Aber in der Hand des Menschen wird das Begehren zum bösen Triebe; vgl. die spätere rabbinische Anschauung hierüber bei Porter 114—119. Ganz analog der Auffassung des Sirach ist übrigens Jak. 1 13-15: ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος, und vielleicht mag auch noch an andern Stellen, die vom Jezer handelten, der ursprüngliche Sinn durch die Übersetzungen verdeckt sein. Etwas anders urteilt Köberle, Sünde und Gnade 450 f., über die einzelnen Stellen.[1])

1) Sir. 17 6 ist διαβούλιον wohl jedenfalls Übersetzung (vielleicht missverstandene Übers.; s. Ryssel zur Stelle) von יֵצֶר. Sir. H. 6 22 (= Gr. 27 5 f.) ist יֵצֶר (Gr. καρδία) die (indifferente) Gesinnung. In diesem Sinne begegnet das Wort διαβούλιον (= יֵצֶר) auch Test. Ass. 6: τὸ διαβούλιον τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς οὐκ ἐστιν ἐν χειρὶ πλάνης πνεύματος Βελίαρ. ὁ γὰρ ἄγγελος τῆς εἰρήνης ὁδηγεῖ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. Die Testamente bieten übrigens eine beachtenswerte

Am Ende dieser Periode begegnen wir der Lehre vom bösen Triebe im IV. Esra. Hier scheint sich dieser Terminus unter den Ausdrücken cor malignum, malignitas radicis zu verbergen.

Schon Adam hatte das „böse Herz" und deshalb sündigte er 3 21, vgl. 4 30 f. Und wie Adam so haben seine Nachkommen das böse Herz, die Krankheit wurde dauernd 3 20. 26. 7 48. Wie schon bei Sirach der Mensch zwischen seinen Trieb und das Gesetz gestellt erscheint, so heisst es auch hier: „Das Gesetz war im Herzen des Volkes, aber zusammen mit dem schlimmen Keim" 3 22.[1]) Die Frommen bekommen ihren Lohn, weil sie den schweren Streit gekämpft, den ihnen anerschaffenen bösen Sinn zu besiegen 7 92 (vgl. 14 34). Dem entspricht bei Esra die Hoffnung, dass in dem kommenden Äon „der Keim (radix) versiegelt", d. h. der böse Trieb vernichtet werden wird 8 53.

Die Lehre vom bösen Trieb scheint älter zu sein, als die in späterer Zeit die rabbinische Theologie beherrschende Annahme von einem guten und bösen Trieb im Menschen. Noch in dem Wort des R. Ben Soma (um 100; Pirke Aboth IV 1) heisst es einfach: „Wer ist mächtig? Der welcher seinen Trieb beherrscht." Aber bereits in einer Stelle der Testamente scheint jene spätere Anschauung angedeutet zu sein. Asser 1: „δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ δύο „διαβούλια" καὶ δύο πράξεις καὶ δύο τόπους καὶ δύο τέλη."

Die Spekulation vom bösen Trieb zeigt, wie tief durchdrungen die jüdischen Frommen von der Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit des menschlichen Wesens waren. Dabei sind aber zwei weitere Konsequenzen oder Abwege innerhalb des palästinensischen Judentums dauernd vermieden. Einmal findet sich auch in der Lehre vom bösen Triebe nirgends eine deutliche Spur der Anschauung, dass die Sünde, der böse Trieb, mit dem leiblichen Dasein des Menschen an und für sich und notwendig verbunden sei.[2]) De-

---

mythologische Parallele zur Lehre vom guten und bösen Trieb: „Zwei Geister geben sich mit dem Menschen ab, der der Wahrheit und der des Irrtums, und der mittlere ist der der Einsicht, des Verstandes, wohin er auch immer neige" Juda 20 (vgl. Ruben 2 f. und besonders Hermas Mand. VI, 2 1).

1) II. Bar. 18 werden Moses und die, die von dem Licht des Gesetzes nahmen, denen gegenübergestellt, die von der Finsternis Adams nahmen. Auch sonst ist man geneigt, die Patriarchen sich als rein und sündlos zu denken, vor allem auch den Gesetzgeber Moses; s. o. S. 140 f.

2) Am meisten scheint sich hier und da der Verfasser des II. Baruch dieser Anschauung zu nähern, vgl. 56 6 f. „Und da die Unterwelt verlangte, [immer wieder] mit Blut erneuert zu werden, so trat das Kinderbekommen ein, und die Brunst der Eltern wurde geschaffen, und die Hoheit der Menschen

eb eignet nach der Gesamtauffassung nicht
be, sondern dem Herzen des Menschen. Er beruht im
nde nicht auf seiner natürlichen Anlage, sondern auf seiner
Verkehrtheit. Es ist neuerdings [1]) übrigens treffend nach-
dass selbst in der späteren rabbinischen Theologie und deren
m guten und bösen Trieb nicht etwa der gute Trieb der
der böse Trieb dem Leibe des Menschen eigne, vielmehr
m Ganzen des menschlichen Wesens angehören. Wenn
πνεῦμα und σάρξ als zwei den menschlichen Willen unbedingt
ende und diesen niederzwingende Mächte anschaut, und wenn
urzel der σάρξ doch wesentlich in dem leiblich-sinnlichen
es Menschen sucht, so geht er damit seine Wege abseits von
her Theologie und bringt eine spezifisch hellenische Auf-
an das Christentum heran.

it hängt zweitens zusammen, dass bei aller noch so starken
ung der grundverkehrten Tendenz des menschlichen Wesens
ens der Gedanke der menschlichen Freiheit und
wortlichkeit niemals aufgegeben wird. Gegen die
g der Freiheit protestiert das jüdische fromme Bewusstsein
m Zentrum. Aufhebung der Freiheit würde Aufhebung des
bedeuten. Daher wird so oft betont, dass dem bösen Trieb
chen das Gesetz Gottes gegenübersteht. Zwischen beiden hat
sch zu wählen. Ausdrücklich hebt Josephus an mehreren
hervor, dass die Pharisäer an dem Gedanken der Freiheit im
tz zu dem Fatalismus der Essener festhalten. Sie schätzten
cht der menschlichen Freiheit zwar nur bedingt ein und
n ihr nur eine gewisse Macht zu. Hier wieder urteilten sie
als die Sadduzäer, die an den alten Positionen des seit

niedrigt, und die Güte verdorrte. Was kann schwärzer oder dunkler
alles dies!" Das ist spezifisch unjüdisch gedacht. Die Sinnlichkeit
als der Urgrund aller Verderbtheit gedacht. Dem entspricht die
singuläre Hoffnung des Baruch auf eine Verwandlung der Leiber
Auferstehung 49—51. — IV. Es. 7 88 ist zwar der Tod, die Tren.
n Leibe, als eine Erlösung betrachtet, aber es ist doch nur von „diesem
en Gefäss" die Rede. Einen dualistisch asketischen Charakter zeigt
I. Henoch angehängte (essenische?) Stück 108. Die Frommen sind
„die ihren Leib kasteiten" (V. 7), „die seit sie ins Leben traten,
ch irdischen Speisen verlangten, sondern ihren Leib für vergänglichen
ielten und danach lebten" (V. 9).

Porter 98—135. Danach ist die Darstellung bei Weber² 225 ff. zu
ren.

Am Ende dieser Periode begegnen wir der Lehre vom bösen Triebe im IV. Esra. Hier scheint sich dieser Terminus unter den Ausdrücken cor malignum, malignitas radicis zu verbergen.

Schon Adam hatte das „böse Herz" und deshalb sündigte er 3 21, vgl. 4 30 f. Und wie Adam so haben seine Nachkommen das böse Herz, die Krankheit wurde dauernd 3 20. 26. 7 48. Wie schon bei Sirach der Mensch zwischen seinen Trieb und das Gesetz gestellt erscheint, so heisst es auch hier: „Das Gesetz war im Herzen des Volkes, aber zusammen mit dem schlimmen Keim" 3 22.[1]) Die Frommen bekommen ihren Lohn, weil sie den schweren Streit gekämpft, den ihnen anerschaffenen bösen Sinn zu besiegen 7 92 (vgl. 14 34). Dem entspricht bei Esra die Hoffnung, dass in dem kommenden Äon „der Keim (radix) versiegelt", d. h. der böse Trieb vernichtet werden wird 8 53.

Die Lehre vom bösen Trieb scheint älter zu sein, als die in späterer Zeit die rabbinische Theologie beherrschende Annahme von einem guten und bösen Trieb im Menschen. Noch in dem Wort des R. Ben Soma (um 100; Pirke Aboth IV 1) heisst es einfach: „Wer ist mächtig? Der welcher seinen Trieb beherrscht." Aber bereits in einer Stelle der Testamente scheint jene spätere Anschauung angedeutet zu sein. Asser 1: „δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ δύο „διαβούλια" καὶ δύο πράξεις καὶ δύο τόπους καὶ δύο τέλη."

Die Spekulation vom bösen Trieb zeigt, wie tief durchdrungen die jüdischen Frommen von der Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit des menschlichen Wesens waren. Dabei sind aber zwei weitere Konsequenzen oder Abwege innerhalb des palästinensischen Judentums dauernd vermieden. Einmal findet sich auch in der Lehre vom bösen Triebe nirgends eine deutliche Spur der Anschauung, dass die Sünde, der böse Trieb, mit dem leiblichen Dasein der Menschen an und für sich und notwendig verbunden sei.[2]) Der

---

mythologische Parallele zur Lehre vom guten und bösen Trieb: „Zwei Geister geben sich mit dem Menschen ab, der der Wahrheit und der des Irrtums, und der mittlere ist der der Einsicht, des Verstandes, wohin er auch immer neige" Juda 20 (vgl. Ruben 2 f. und besonders Hermas Mand. VI, 2 1).

1) II. Bar. 18 werden Moses und die, die von dem Licht des Gesetzes nahmen, denen gegenübergestellt, die von der Finsternis Adams nahmen. Auch sonst ist man geneigt, die Patriarchen sich als rein und sündlos zu denken, vor allem auch den Gesetzgeber Moses; s. o. S. 140 f.

2) Am meisten scheint sich hier und da der Verfasser des II. Baruch dieser Anschauung zu nähern, vgl. 56 6 f. „Und da die Unterwelt verlangte, [immer wieder] mit Blut erneuert zu werden, so trat das Kinderbekommen ein, und die Brunst der Eltern wurde geschaffen, und die Hoheit der Menschen

böse Trieb eignet nach der Gesamtauffassung nicht dem Leibe, sondern dem Herzen des Menschen. Er beruht im letzten Grunde nicht auf seiner natürlichen Anlage, sondern auf seiner ethischen Verkehrtheit. Es ist neuerdings [1]) übrigens treffend nachgewiesen, dass selbst in der späteren rabbinischen Theologie und deren Lehre vom guten und bösen Trieb nicht etwa der gute Trieb der Seele und der böse Trieb dem Leibe des Menschen eigne, vielmehr beide dem Ganzen des menschlichen Wesens angehören. Wenn Paulus πνεῦμα und σάρξ als zwei den menschlichen Willen unbedingt beherrschende und diesen niederzwingende Mächte anschaut, und wenn er die Wurzel der σάρξ doch wesentlich in dem leiblich-sinnlichen Wesen des Menschen sucht, so geht er damit seine Wege abseits von rabbinischer Theologie und bringt eine spezifisch hellenische Auffassung an das Christentum heran.

Damit hängt zweitens zusammen, dass bei aller noch so starken Anerkennung der grundverkehrten Tendenz des menschlichen Wesens und Willens der Gedanke der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit niemals aufgegeben wird. Gegen die Aufhebung der Freiheit protestiert das jüdische fromme Bewusstsein in seinem Zentrum. Aufhebung der Freiheit würde Aufhebung des Gesetzes bedeuten. Daher wird so oft betont, dass dem bösen Trieb im Menschen das Gesetz Gottes gegenübersteht. Zwischen beiden hat der Mensch zu wählen. Ausdrücklich hebt Josephus an mehreren Stellen hervor, dass die Pharisäer an dem Gedanken der Freiheit im Gegensatz zu dem Fatalismus der Essener festhalten. Sie schätzten die Macht der menschlichen Freiheit zwar nur bedingt ein und schrieben ihr nur eine gewisse Macht zu. Hier wieder urteilten sie anders als die Sadduzäer, die an den alten Positionen des seit

wurde erniedrigt, und die Güte verdorrte. Was kann schwärzer oder dunkler sein als alles dies!" Das ist spezifisch unjüdisch gedacht. Die Sinnlichkeit ist hier als der Urgrund aller Verderbtheit gedacht. Dem entspricht die immerhin singuläre Hoffnung des Baruch auf eine Verwandlung der Leiber nach der Auferstehung 49—51. — IV. Es. 7 88 ist zwar der Tod, die Trennung vom Leibe, als eine Erlösung betrachtet, aber es ist doch nur von „diesem sterblichen Gefäss" die Rede. Einen dualistisch asketischen Charakter zeigt das dem I. Henoch angehängte (essenische?) Stück 108. Die Frommen sind hier die, „die ihren Leib kasteiten" (V. 7), „die seit sie ins Leben traten, nicht nach irdischen Speisen verlangten, sondern ihren Leib für vergänglichen Hauch hielten und danach lebten" (V. 9).

1) Porter 98—135. Danach ist die Darstellung bei Weber² 225 ff. zu korrigieren.

Ezechiel das Judentum beherrschenden moralisierenden Individualismus festhielten. Aber die Freiheit selbst gaben sie nicht auf.[1])

Auch der Verfasser des vierten Esra hält sich doch noch auf dieser Linie. Bei ihm ist das Misstrauen gegen alles menschliche Können und dessen Güte auf das Höchste gestiegen. „Wer ist unter den Lebenden, der nicht gesündigt? Wer unter den Weibgeborenen, der nicht deinen Bund gebrochen"? 7 46. „Niemand ist von den Weibgeborenen, der nicht sündigte" 8 35. vgl. 3 35 f. 7 68. Aber ebenso stark hält er doch anderseits an dem Gedanken fest, dass Sünde nicht Naturnotwendigkeit ist, dass der einzelne verantwortlich ist für sein Tun, und dass der Unterschied zwischen Gerechten und Gottlosen auf dem freien Willen der einzelnen und ihrer Entscheidung für und gegen das Gesetz beruht.[2])

Die gesamte Lehre vom Menschen im Pharisäismus ist nicht eigentlich spekulativ, sondern vielmehr durchaus ethisch und religiös interessiert. Sie spiegelt nur die tatsächliche Empfindung des Frommen von der Unzulänglichkeit des menschlichen Wesens gegenüber Gott und seinen heiligen Forderungen im Gesetz wider.

Mit dieser Überzeugung von der tatsächlichen, fast unbedingten Herrschaft der Sünde steht nun im Spätjudentum die Spekulation über den Sündenfall des ersten Menschen in innigem Zusammenhang. Bei der Frage nach dem Woher der Sünde stösst man auf die Sünde des ersten Menschen. Freilich auch hier hat die Spekulation wieder ihre ganz bestimmten Grenzen. Eine eigentliche Lehre von der Erbsünde kennt das Judentum nirgends, oder höchstens doch nur in den ersten Ansätzen. Der Gedanke, dass mit der Sünde des ersten Menschen eine prinzipielle Veränderung im Bestand des menschlichen Wesens erfolgt sei, wird nirgends erreicht und konsequent ausgestaltet. Die Anlage zur Sünde im Menschen ist nach allgemein jüdischer Anschauung eher als Adams Fall. Dieser ist und bleibt nur eine Auswirkung des in ihm schon vorhandenen „cor malignum". Aber die Gewalt und unbesiegbare Herrschaft der Sünde und vor allem ihre bösen Folgen, Tod und Unglück, gewöhnte man sich allmählich mehr und mehr auf Adam und die über seinen Ungehorsam verhängte Strafe zurückzuführen.

1) B. II 162 f. A. XIII 172. XVIII 13. Vgl. die Betonung der Willensfreiheit Sir. 15 11-20. I. Hen. 98 4: „Die Sünde ist nicht auf die Erde geschickt worden, sondern die Menschen haben sie von sich selbst aus geschaffen".

2) Vgl. 3 36. 7 18-24. 48. 72. 8 26-30. 33. 56-62. 9 7-13. 14 22. 34 ff.

Auf dieser Linie hält sich bereits [1]) — abgesehen von der ziemlich singulären, aus dem Zusammenhang heraus verständlichen Zurückführung alles Elends auf Eva — das Wort des Sirach 25 24: „Von einer Frau stammt der Anfang der Sünde her, und um ihretwillen sterben wir alle". — Erst allmählich freilich scheint diese Anschauung durchgedrungen zu sein. Der Kreis der älteren Henochschriften legen dem Engelfall und seinen Folgen eine viel grössere Bedeutung für die Verderbtheit und das Elend des Menschengeschlechtes bei als dem Fall Adams, den die Tiervision Kap. 85 in der Darstellung der Geschichte der Menschheit ganz übergeht. Die Jubiläen führen die Verderbnis des nachsintflutlichen Menschengeschlechts auf die Dämonen und auf die Verführung der Menschen zum Götzendienst durch jene zurück.[2]) Aber in der Sapientia heisst es wieder prinzipiell 2 24: „Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt, es erfahren ihn aber die, welche jenem angehören". (Vom Fall Adams handelt auch 10 1 f.).[3]) Als feststehende Anschauung tritt uns der Satz von der Bedeutung des Falls Adams für seine Nachkommen endlich im IV. Esra und II. Baruch entgegen.

Nach IV. Esra ist die Folge des Falls Adams sein und der Nachkommen Tod. 3 7: „Du verordnetest über ihn den Tod wie über seine Nachkommen". — Aber auch alles Weltelend und Weltleid wird als von Adams Fall ausgehend gedacht. — „Als Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet. Da sind die Wege in diesem Äon schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und von grossen Nöten umgeben" 7 11 f. Der Sündenfall Adams gewinnt also hier bereits kosmische Bedeutung. Dagegen wird die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit nicht als direkte Folge des adamitischen Falls aufgefasst. Vielmehr besass Adam schon vor seinem Fall ein böses Herz. „Um seines bösen Herzens willen geriet der erste Adam in Sünde und Schuld, und ebenso alle, die von ihm geboren sind. So ward die Krankheit dauernd" 3 21 f. Die Nachkommen „handelten in allem wie Adam, denn sie hatten ja selbst das böse Herz" 3 26. — Das Urdatum der Sünde bleibt unerklärt. Es hat, wie es scheint, im Sinne des Verfassers seine Ursache im freien Willen

1) Vgl. Hi. 4 17 ff. 14 4 f. 15 14-16. 25 4-6.

2) Auch auf die (auf Grund von Gen. 6 1 ff.) irrtümlich angenommene Vermischung der frommen Menschen mit den Kainiten wird das Verderben des Menschen frühzeitig zurückgeführt, vielleicht schon Sap. 10 3-4.

3) Auch Levi 18 wird Adams Fall prinzipielle Deutung beigemessen, wenn es vom Messias heisst: „Und er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen, und er wird wegstellen das gegen Adam drohende Schwert und wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben".

Adams und seiner Nachkommen. Betont wird wohl, wie alle Sünde der Menschen mit der Sünde des Urvaters im engen Zusammenhang stehe: „Denn ein Körnchen bösen Samens war im Anfang in Adams Herzen gesät, aber welche Frucht der Sünde hat das bis jetzt getragen und wird weiter tragen, bis dass die Tenne erscheint" 4 30 f. Doch ist der Blick des Verfassers hier nur auf den (geschichtlichen) Zusammenhang der gesamten menschlichen Sünde gerichtet. Von einer Veränderung der menschlichen Natur, von einer metaphysischen Notwendigkeit des Sündigens ist nicht die Rede; vgl. 3 7 f. 8 17. Nur das ist Geschick und Verhängnis von Adam her, dass auf die Sünde die Todesstrafe — nicht etwa eine der menschlichen Schwäche angemessene geringere Strafe — und das ganze Weltelend folgt: „Adam was hast Du getan! Als Du sündigtest, kam Dein Fall nicht nur auf Dich, sondern auch auf uns, Deine Nachkommen" 7 118. Die Lehre vom Erbtod, aber nicht die von der Erbsünde ist vorhanden.

Ähnlich verhält es sich mit den Aussagen des Baruchbuches. Bestimmt wird auch hier ausgesprochen, dass von Adam her das Todesverhängnis herrsche. 23 4: „Denn als Adam gesündigt hatte, und der Tod über die, die von ihm abstammen würden, verhängt worden war". 48 42 „Was hast Du Adam allen denen getan, die von Dir abstammen? Und was soll zu der ersten Eva gesagt werden, dass sie der Schlange gehorcht hat, so dass die ganze grosse Menge dem Verderben anheimfiel, und Unzählige sind derer, die das Feuer frisst". Vgl. 56 6-7. In den letzten Sätzen scheint es beinahe so, als wenn auch ein ursächlicher Zusammenhang zwischen Adams (Evas) Sünde und der der Nachkommen gesetzt würde. Ebenso wenn es 18 1 f. von Moses heisst: „Der da anzündete, nahm von dem Licht, und wenige sind, die ihm nachahmten"; — und im Gegensatz dazu von den übrigen: „Die vielen aber, denen er anzündete, nahmen von der Finsternis Adams". Aber ganz ausdrücklich heisst es 54 15: „Denn wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein zugezogen, und wiederum hat sich jeder einzelne von ihnen die zukünftige Herrlichkeit erwählt". 54 19 „Adam ist also einzig und allein für sich selbst die Veranlassung, wir alle aber sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden". — Da die Sätze, die Paulus Rö. 5 12 ff. über den Fall Adams und seine Bedeutung ausspricht, genau in derselben Linie liegen, wie die des IV. Esra und Baruchbuches und auch der späteren talmudischen Anthropologie, so wird man sagen dürfen, dass bereits in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts die Adamstheologie in rabbinischen Kreisen verbreitet war. Auch Jochanan ben Zakkai deutete, wenn die Überlieferung richtig ist, Gen. 3 7: Ihnen wurden die Augen darüber geöffnet, welches Unheil sie über die kommenden Geschlechter gebracht. Bereschith R. c. 19. Bacher I² 32.

Diese Adamstheologie hatte eine weitere haggadische Ausschmückung des Sündenfalls im Gefolge. Zunächst wird die wörtliche Auffassung der Versuchungsgeschichte, dass die Schlange Adam und Eva verführt habe, eine Unmöglichkeit. Es kann kein

geringerer als der Teufel, der Satan selbst, gewesen sein, welcher das erste Menschenpaar verführt hat.

Diese Vorstellung muss mindestens in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts verbreitet gewesen sein; vgl. Sap. Sal. 2 24 „Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt". — Dadurch dass man nun also der Schlange den Teufel unterschob, kam einige Verwirrung in die haggadische Ausschmückung der Erzählung. Diese Verwirrung kann man z. B. an dem wahrscheinlich auf ein älteres jüdisches Adamsleben zurückzuführenden Bericht des βίος 'Αδάμ 15 ff. verfolgen. Hier wählt sich der Satan die Schlange als sein Gefäss, um die Eva zu betrügen § 16. Er redet durch den Mund der Schlange § 17, und so wechseln in der ganzen Erzählung die Subjekte. Bald ist der Teufel, bald die Schlange das Subjekt der Verführung. Eingesprengt ist ausserdem in diese Erzählung eine offenbar andre und von der Genesiserzählung gänzlich abweichende Auffassung. Nach dieser verwandelt der Satan sich in einen herrlichen Engel, um so die Eva zu betören § 17. Diese Auffassung muss verhältnismässig alt sein. Denn auf sie spielt bereits Paulus II. Kor. 11 14 (vgl. daneben 11 3) an. Auch nach IV. Baruch 9 heisst es, dass Samael (der Teufel) bei der Verführung der Eva die Schlange als Gewand angelegt habe. Bei dieser Auffassung wurde dann weiter gefragt, was den Teufel dazu bewogen haben könne, den Adam zu Fall zu bringen. Hier erzählt eine, wie es scheint, ebenfalls verhältnismässig alte Haggada, dass als Gott den Menschen geschaffen habe, der Erzengel Michael allen Engeln empfohlen habe, den Adam, das Ebenbild Gottes, anzubeten. Als Satan sich geweigert und sich trotzig empört habe, da sei er von Gott aus dem Himmel verbannt, und deshalb habe er sich dann an Adam gerächt. Diese Erzählung, die mit ihrem ganz phantastischen und unjüdischen Charakter (vgl. die Anbetung Adams durch die Engel) deutlich auf fremdartigen Ursprung weist, hat doch wie es scheint schon im Judentum weite Verbreitung gefunden. Eine Anspielung auf sie mag bereits Sap. Sal. 2 24 vorliegen (der Neid des Teufels). Ausführlich findet sie sich in der Vita Adae (s. o. S. 405). Etwas anders ist der Bericht im II. Henoch gestaltet. Hier wird des Teufels Fall 29 4 ff. direkt darauf zurückgeführt, dass er sich gegen Gott erhoben und seinen Thron höher denn die Wolken gesetzt habe. Dagegen wird dann 31 3 ff. erzählt: „Und der Teufel erkannte, dass ich eine andre Welt schaffen will, weil dem Adam alles unterworfen worden, was auf der Erde ist" .... „und deshalb machte er einen Anschlag gegen Adam".

Die Verführung Evas durch den Teufel wird in der jüdischen Haggada endlich auch als geschlechtliche Verführung durch den Teufel aufgefasst. Schon wenn erzählt wird, dass der Teufel, um die Eva zu verführen, sich in einen Engel des Lichts verwandelt habe, so steht dieser Gedanke im Hintergrund. Er liegt vielleicht bereits II. Hen. 31 6 vor: „Auf solche Weise ging er ein und verführte die Eva, dem Adam aber nahte er sich nicht".

Eine spätere Ausmalung des Sündenfalls, die entschieden fremdartigen Ursprung verrät, ist endlich auch die Angabe, dass Adam beim Sündenfall den göttlichen Glanz verloren habe IV. Baruch 4.

Kapitel XXI. Grundzüge der ethischen Anschauung.[1])

1. Bereits im ersten Abschnitt des Werkes ist ausgeführt, wie der Grundcharakter der jüdischen Ethik durch ihre kirchliche, resp. synagogal-gesetzliche Tendenz bestimmt ist. Von dem Ideal der Humanität bleibt sie weit entfernt, an Stelle des rein nationalen Partikularismus tritt eben der synagogale. Wenn den Draussenstehenden gegenüber auch gewisse Grundforderungen ethischer Art gelten und eine gewisse Billigkeit des ethischen Handelns vorgeschrieben ist, ja wenn auch der Aussenwelt gegenüber in einzelnen ethischen Aussprüchen höchste sittliche Anforderungen erhoben werden, so hat in der Praxis die tiefere ethische Gesinnung tatsächlich ihre Grenze bei den Volksgenossen und oft bereits bei dem engeren Kreise der Frommen, „der Genossen". Das wird man sich bei allen Einzelheiten immer wieder zu vergegenwärtigen haben.

Und nicht nur im allgemeinen ist von jener Seite das Wesen der jüdischen Ethik bestimmt, auch ihre konkrete Ausprägung erhält sie von dort. Die ganz in den Vordergrund rückende Forderung der Wohltätigkeit, des Almosengebens, ist eine spezifisch „kirchliche" Tugend. Auch auf die enge Verschlungenheit von Moral und Gesetz im Judentum ist bereits aufmerksam gemacht und gezeigt, wie auch in seiner ethischen Eigenart, in der Unfähigkeit Wichtiges vom Unwichtigen zu unterscheiden, in der kasuistischen Gesamthaltung und endlich in der negativen Grundtendenz der Charakter des Judentums als einer Religion der Observanz zum Ausdruck kommt. Mit alledem hingen endlich ein gewisser Mangel an subjektiver Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, eine Tendenz zur Äusserlichkeit und zum Scheinwesen zusammen. Das zeigt uns nicht nur die Polemik des Neuen Testaments, die zwar einseitig aber im grossen und ganzen gesehen nicht

1) Vgl. besonders Köberle, Sünde u. Gnade 439—571. Vom jüdisch-apologetischen Standpunkt: L. Lazarus, Zur Charakteristik d. talmud. Ethik. Jahresber. d. jüd. theol. Seminars Breslau 1877. — M. Lazarus, Die Ethik d. Judentums 1898.

ungerecht ist, sondern auch bestimmte Urteile aus den Kreisen dieser Frommen selbst, in denen offenbar unabhängige Geister mit grossem Freimut über das Gebahren ihrer Genossen urteilen und welche das herbe Urteil Jesus durchaus in seinem Recht bestätigen.

In einer altertümlichen Baraitha, die sich an verschiedenen Stellen des Talmud überliefert findet (Berachoth IX 5; 14b; Sota V 7; 20c; Sota 22b) werden sieben Arten von Pharisäern angeführt, von denen, wie es scheint, fünf (nach anderer Überlieferung alle) getadelt werden. Die altertümlichen Schlagworte, mit denen das geschieht, haben schon in der talmudischen Überlieferung Erklärungen nötig gemacht, die an den einzelnen Stellen der Überlieferung voneinander differieren. Im babylonischen Talmud finden wir unter andern folgende Arten von Pharisäern aufgezählt: „Pharisäer, welche gute Taten nur zu ihrem eignen Vorteil ausüben, aber nicht deshalb, weil Gott es so geboten hat (nach dem Terminus „Schulterpharisäer" d. h. etwa solche, die an dem Gesetz wie an einem Joch widerwillig tragen); „Pharisäer, welche aus Scheinheiligkeit langsam einherschreiten und sich dabei die Füsse an Steinen stossen, welche mit gesenkten Augen einhergehen und dabei mit den Köpfen an die Mauer anrennen, welche aus Scheinheiligkeit gebückt und mit gesenkten Häuptern einherwandeln", u. s. w. Sota 21 b. (Rab Huna) schildert „Pharisäer, die bei sich erleichtern, bei andern erschweren" Vgl. Mt. 23 4. Nach Sota 22b soll König Alexander Jannai zu seinem Weibe gesagt haben: „Fürchte Dich weder vor den Pharisäern, noch denen, die nicht Pharisäer sind. Fürchte Dich aber vor den Geschminkten (den Scheinheiligen), welche den Pharisäern gleichen" (vgl. Chwolson, das letzte Passahmahl Christi 115; Köberle, Sünde und Gnade 501 f.). Man sieht, es ist immer wieder dieselbe Untugend der Unwahrhaftigkeit und des Scheinwesens, die auch hier getadelt wird. Die Gefahr lag im System der pharisäischen Frömmigkeit begründet, und alle einzelnen Aussprüche über die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die man in Masse aus der rabbinischen Ethik zusammentragen kann (s. u.), ändern daran nicht viel.

Sind aber die äusseren Bedingtheiten und Schranken der jüdischen Ethik zum Greifen deutlich, so würden wir ungerecht urteilen, wenn wir darauf allein unser Augenmerk richten wollten. Das Äussere hat die Innerlichkeit doch auch hier nicht erstickt. Der Kern in der harten Schale ist nicht verholzt. Wenn wir versuchen, in die Innenseite und ins einzelne, namentlich in die unbefangenere volkstümliche Ethik des Judentums einzudringen, so spüren wir unter der harten Aussenseite ein eigentümliches ernstes und kräftiges Leben. Ja es sind vielfach Schätze ethischer Weisheit und ethischen Ernstes hier aufgehäuft, die auch hier nur der Befreiung und Entfesselung von äusserer Gesetzlichkeit und partikularistischer Gebundenheit harren, um dann weithin in einer neuen Welt geistigen Lebens wirksam zu werden.

2. Um ins einzelne und Charakteristische einzudringen, stellen wir zunächst die Frage nach der Motivation der jüdischen Ethik. Zwei grundverschiedene und einander widerstrebende Betrachtungsweisen liegen hier nebeneinander: eine durchaus diesseitige praktisch-utilitarische und eine zweite, eschatologische, auf dem jenseitigen Vergeltungsgedanken ruhende. Als dritte, zwischen beiden vermittelnde hält sich auch in unsrer Zeit noch der diesseitige Vergeltungsgedanke der Psalmenfrömmigkeit.

Jene erstere das Spätjudentum sehr stark beherrschende ethische Betrachtungsweise ist das Erbteil der Spruchliteratur. In dieser hat sich eine Abwendung von dem oft recht äusserlichen Vergeltungsgedanken der Psalmenfrömmigkeit vollzogen. Gottesfurcht und Halten seiner Gebote tritt hier unter den Gesichtspunkt der Weisheit und Bildung. Weisheit und Bildung aber tragen ihren Lohn in sich. Die Weisheit führt ihre Kinder gut, sie verbürgt ihnen ein friedliches und glückliches Leben, ihr Joch ist sanft und leicht, sie selbst ist Krone und Inhalt des Lebens. Der religiöse Grundcharakter der jüdischen Ethik wird hierdurch allerdings nicht aufgehoben. Im letzten Sinn ist ja alle Weisheit wieder Furcht Gottes und Halten seiner Gebote. Aber die Gottesfurcht wird hier dem Menschen zugleich von ihrer praktischen, nützlichen Seite gezeigt. Wer klug sein will, sei gottesfürchtig. Diese Gedanken der Weisheitsliteratur haben mächtig weitergewirkt. Namentlich ist der Siracide hier von Einfluss gewesen. Diese mehr immanente Begründung der sittlichen Forderungen war freilich von vornherein der Gefahr der Verflachung ausgesetzt. Sie geht von Anfang an leicht in einen diesseitigen Utilitarismus über. Man misst das ethische Handeln unmittelbar an dem direkten Nutzen, den es bringt. Wer gut handelt, handelt klug; der schlechte Mensch ist der törichte Mensch, der zu seinem eignen Verderben wirkt. Die jüdische Ethik bekommt hier und da den nüchternen alltäglichen Zug, den alle Moral der „Volksspruchweisheit" trägt. So z. B. zeigen selbst die ethischen Gedanken der Testamente der Patriarchen vielfache Spuren davon trotz der starken Betonung des eschatologischen Gedankens in ihnen. Hellenistische Schriften, wie Ps.-Phokylides, die Sprüche des Menander tragen diesen Charakter. Auch in den ethischen Aussprüchen der älteren Rabbinen — z. B. in den Pirke Aboth — kommt des öftern dieselbe nüchterne Art zum Vorschein. Dann und wann schlägt übrigens auch Jesus [1]) in seinen Ermahnungen und Ausführungen

1) Mt. 5 25 f. (Lk. 12 58 f.). Lk. 11 5-8. 16 1 ff. 18 1-8.

diese Tonart an. In christlichen Schriften wie der Didache, dem Hirten zeigt sich der offenbar jüdische Einschlag besonders deutlich an diesem Punkt.[1])

Es ist bemerkenswert, wie sich daneben vom Zeitalter der Psalmen her, der Glaube an eine strikte diesseitige Vergeltung für das Gute und Böse, das der Mensch tut, in voller Lebendigkeit erhält.[2]) Der Volksglaube hat sich diese naive Zuversicht auf eine in den Erfahrungen dieses Lebens zum Ausdruck kommende Gerechtigkeit, die man ins einzelne nachrechnen könne, niemals nehmen lassen. Ja diese Betrachtung ist gerade in der spätjüdischen Literatur bis zum Erschrecken schematisch und kleinlich durchgeführt. Nach den Jubiläen 4_{31} wird Kain, weil er Abel mit einem Stein getötet, von den Steinen seines zusammenstürzenden Hauses erschlagen. Das zweite Makkabäerbuch ist geradezu mit der Tendenz geschrieben, nachzuweisen, wie alle Feinde des Heiligtums schon im Diesseits ihre gerechte Bestrafung gefunden haben und mit einer erstaunlichen Äusserlichkeit wird an zahlreichen Stellen auf die Äquivalenz der speziellen Versündigung und der Art der Bestrafung hingewiesen (II. Mk. 5_9. 7_{37}. $9_{18.\ 28}$. 13_8). Der Verfasser der salomonischen Psalmen jubelt über die vergeltenden Strafen, die Gott über das unrechtmässige Herrscherhaus, ein verworfenes Priestergeschlecht, aber auch wieder über den Erbfeind Israels, den „Drachen" Pompejus, verhängt hat. Die Sapientia weist nach, wie die Ägypter die einzelnen Strafgerichte beim Auszug der Kinder Israel durch ihre speziellen Sünden verdient haben $11_{6-8.\ 15}$ f. 15_{18}—16_1. 17_2—18_4. Von Hillel wird P. Aboth II 6 berichtet: Er sah einmal einen Schädel auf dem Wasser schwimmen; er sprach zu ihm: „Dieweil Du ertränkt hast, hat man Dich ertränkt, und am Ende werden Deine Ertränker auch ertrinken". Selbst der sonst so human gestimmte Philosoph Philo schwelgt in seiner Schrift gegen Flaccus in dem fanatischen Jubel über die gerechte an dem Judenverfolger vollzogene Strafe Gottes. Jesus musste sich wiederholt mit diesem harten Vergeltungsglauben auseinandersetzen Lk. 13_{1-5}, vgl. Joh. 9_{1-3}. Geradezu in burlesken Formen kommt dieser Vergeltungsglaube in den Testamenten zum Vorschein. Gad wird mit einem elfmonatlichen Leberleiden heimgesucht, weil seine Leber unbarmherzig gegen Joseph

1) Vgl. z. B. Did. 1_3: „Liebet, die euch hassen, und ihr werdet keinen Feind haben". 1_4: „Wenn einer Dir das Deine nimmt, fordre es nicht zurück. οὐδὲ γὰρ δύνασαι".

2) Vgl. Köberle, Sünde und Gnade 577 f.

gewesen. (c. 5. vgl. Sebulon 5, Simeon 2). „Womit man sündigt, damit wird man gestraft" Sap. 11 16. Die Kehrseite dieses Glaubens kommt zum Ausdruck, wenn R. Jannai klagt: „Wir vermögen weder das Glück der Frevler noch das Leiden der Gerechten zu erklären" (P. Aboth IV 15). — Es ist nicht so, dass der jenseitige Vergeltungsglaube diesen niederen, schematischen, diesseitigen Vergeltungsglauben verdrängte. Ein volkstümlicher Glaube wird nicht so leicht durch reinere und höhere Gedanken beseitigt. Man kann höchstens von einem Daneben-Aufkommen des Glaubens an das Gericht im Jenseits reden.

Allmählich verschafft sich nun auch der letztere Gedanke Geltung. Er setzt zunächst allerdings nur da mit einer starken Wucht ein, wo es sich um Grundforderungen des religiösen Lebens handelt, um Abfall von der Religion auf der einen, um Treue bis zum Tode des Martyriums auf der andern Seite, um die Wahl der Zugehörigkeit zur Partei der reichen, mächtigen, vornehmen, die Armen bedrückenden Gottlosen, oder zum Kreise der verfolgten, gedrückten, armen und elenden Frommen (Da. 12, Paränesen des I. Hen. Sap. Sal. 1 ff.). Die konkrete Ethik und ihre Ausgestaltung ins einzelne sind im Judentum nicht eigentlich durch den eschatologischen Gedanken beherrscht. Zwar vorhanden ist dieser. Dass man in dem grossen Kampf zwischen Gott und Beliar, Licht und Finsternis, Leben und Tod zu wählen habe, ist in den Testamenten der Patriarchen ein Grundmotiv der ethischen Ermahnungen. Die Angst vor dem Weltrichter beginnt die ethische Haltung zu bestimmen.

Von der Rolle, die der Gerichtsgedanke im späteren Judentum spielt, ist oben bereits gehandelt. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, wie neben so manchen anderen auch der Gedanke des grossen Gerichts seine ethische Motivationskraft entfaltet. Schon Hillel weist auf die jenseitige Vergeltung hin: „Wer sich die Worte der Thora erworben, hat sich das ewige Leben erworben" (P. Aboth II 7). Von R. Akabja (noch vor der Zerstörung des Tempels) ist das Wort überliefert: „Denke über drei Dinge nach, und Du wirst zu keiner Sünde kommen: wisse, woher Du gekommen bist, ... wohin Du gehst ... und vor wem Du einst Rechenschaft und Rechnung abzulegen haben wirst" P. Aboth III 1. Sehr energisch zeigt sich die Gerichtsstimmung in R. Akibas Wort P. Aboth III 17: „Ein Netz ist ausgebreitet über alle Lebenden, der Laden ist offen und der Kaufherr borgt. Das Buch ist aufgeschlagen und die Hand schreibt ein .... das Gericht ist der Wahrheit gemäss", oder in R. Tarphons Ausspruch, P. Aboth II 15: „Der Tag ist kurz, die Arbeit gross, die Arbeiter sind träge, der Lohn ist gross, und der Meister drängt". Wegen seiner besondern Energie sei hier auch noch auf den Ausspruch R. Eleazar hakappar hingewiesen, obwohl

er einer späteren Zeit (Ende des zweiten Jahrhunderts) angehört: „Die Lebenden (sind bestimmt) gerichtet zu werden, damit man wisse ... dass Er Gott ist, Er der Bildner, Er der Schöpfer . . . Er der Richter . . . Denn es gibt vor ihm kein Unrecht, kein Vergessen, kein Ansehen der Person . . . . . Wider Willen stirbst Du und wider Willen wirst Du einst Rechenschaft und Rechnung ablegen vor dem König aller Könige" (P. Aboth IV 22 vgl. den Ausspruch R. Jehudas P. Aboth II 1). In der spätjüdischen Literatur tritt der Gedanke an das ewige Gericht je länger je mehr heraus, am stärksten in den spätesten Schriften. Die sittlichen Ermahnungen des II. Henoch sind durchweg auf den Gedanken der jenseitigen Vergeltung gestellt. „Jetzt nun meine Kinder verbringt in Geduld und Sanftmut eure Tage, damit ihr den endlosen Äon ererbet" 50 2. „Ein jeder von euch möge Gold und Silber reichlich geben um des Bruders willen, damit er einen vollen Schatz in jener Welt empfange" 50 5. „Und jedes Joch der Trübsal und Härte, wenn es auf euch um des Herrn willen kommt, erduldet, und so werdet ihr euern Lohn finden am Tage des Gerichts" 51 3 Rec. A. Auch im II. Baruch und namentlich im IV. Esra hat der eschatologische Gedanke völlig die Herrschaft über die Seelen der Verfasser gewonnen. — So finden wir denn wenigstens hier und da in der ethischen Betrachtung Töne der Überweltlichkeit angeschlagen, die an das Neue Testament erinnern. II. Hen. 42 10: „Gesegnet der, welcher von dem unsicheren Pfad der vergänglichen Welt sich abwendet und auf dem rechten Pfad wandelt, der zum ewigen Leben führt". Benj. 6.: „Die Gesinnung des guten Mannes ist nicht in der Hand Beliars, des Geistes der Verführung. Denn der Engel des Friedens führt seine Seele. Er sieht nicht leidenschaftlich auf das Vergängliche". (Vgl. hierzu oben S. 317 die Lehre von den beiden Wegen, in der sich die eschatologische Begründung der Ethik konzentriert).

Auch hier ebnet das spätere Judentum dem Evangelium die Wege. Wenn Jesus auf die Furcht vor dem Gott, der Leib und Seele in die Hölle verdammen kann, hinwies, so fand er Hörer, die ihn verstanden. Paulus überschreitet mit dem Satz, dass Gott einem jeden nach seinen Werken vergilt, Rö. 2 6. 13, nicht den Boden des Judentums. Man wird allerdings urteilen müssen, dass der Gedanke der jenseitigen Vergeltung, im grossen und ganzen gesehen, nicht ausschliesslich das Spätjudentum beherrscht. Er steht hier, wie wir sahen, als ein Motiv neben anderen. Besonders lehrreich wird hier der Vergleich mit der Ethik des Evangeliums. Die Entschlossenheit, mit der hier der Gerichtsgedanke in die alles beherrschende Stellung gerückt ist, diese einheitliche, weltüberlegene, weltabgewandte, zu jedem Opfer bereite, heroische Stimmung, die hier als eine Frucht der direkten Motivation der ethischen Grundforderungen durch den Gerichtsgedanken erscheint, erreicht die sittliche Anschauung des Judentums nicht. Der Heroismus des Martyriums und des im letzten Verzweiflungskampf sich auf-

bäumenden nationalen Fanatismus ist freilich auch hier vorhanden. Aber von dem Sturm und Drang der Bergpredigt und von der Art der begeisterten, selbstverleugnenden Hingabe an die gleichbleibenden alltäglichen Forderungen des sittlichen Ideals, wie sie sich in der Person des Paulus offenbart, ist das Judentum fern geblieben. Das Charakteristische an ihm in dieser Beziehung ist eine gute Dosis nüchterner und besonnener Klugheit.

Aber eines gehört trotz der vielfachen Motive des sittlichen Handelns, denen wir begegnen, zum unveräusserlichen Grundbestand der Ethik: Die religiöse Orientierung der sittlichen Forderungen. Mag nun die mehr immanente Begründung sittlicher Forderungen, wie sie der Weisheitsliteratur eignet, vorherrschen, mag man den Gedanken auf die diesseitige oder jenseitige Vergeltung richten, im Grunde steht hinter allen den einzelnen Motiven immer der Gedanke an Gott. In dieser innigen Verbindung von Religion und Ethik hat — trotz aller Belastungen beider mit Aussendingen — auch das spätere Judentum das Erbe der Väter gewahrt. Man kann mit Recht zusammenfassend behaupten, dass das sittliche Handeln ein Handeln aus der Furcht Gottes ist. Selbst die auf eine mehr immanente Betrachtung gerichtete Spruchweisheit stellt als ihren ersten und obersten Grundsatz den Gedanken auf: dass die Furcht Gottes Anfang und Wurzel aller Weisheit sei. (Sir. 1 20).

1 11 Die Furcht des Herrn verleiht Ruhm und Rühmen
Und Frohsinn und eine Freudenkrone.
1 12 Die Furcht des Herrn labt das Herz
Und sie gibt Frohsinn und Freude und langes Leben.

Unendlich oft und in unendlich vielen Variationen wird das Thema bei allen ethischen Erwägungen angeschlagen. Von einer der ältesten Autoritäten, welche die Mischna kennt, wird die Ermahnung überliefert: „Es sei Gottesfurcht (Mora Schamajim) über euch". P. Aboth I 3. In den salomonischen Psalmen heisst es: „Die Gerechten gedenken allezeit des Herrn" 3 8. Die Frommen sind die, die in Gerechtigkeit wandeln seinen Geboten gegenüber 14 2. „Wohl denen, die den Herrn rechtschaffen fürchten" 4 23. Die Ungerechten sind solche, die an Gott nicht dachten 4 21. Oder man vergleiche die Paränesen des II. Henoch: „Gesegnet, wer den Namen des Herrn fürchtet, und beständig vor seinem Angesicht dient" (42 6 Hndschr. vgl. 48 8) „Denn alles sieht der Herr . . . und ein jeder Gedanke ist beständig vor dem Herrn . . . Wenn ihr schauet zum Himmel, da ist der Herr; wenn ihr gedenket an die Tiefen des Meeres und

alles unter der Erde, so ist dort der Herr, weil der Herr alles gemacht hat" 66 3 f. Die Testamente der Patriarchen charakterisieren den Frommen: „Bei allem, was er tut oder redet, oder sieht, weiss er, dass der Herr seine Seele betrachtet" Benj. 6. Es handelt sich darum, „den Willen Gottes festzuhalten, den Willen des Teufels zu verwerfen" Naphth. 3 (vgl. 2). „Ich gebe euch keine andre Weisung, als in Betreff der Furcht Jahwes; ihm dienet, ihm hänget an" hebr. Naphth. 1. „Die Furcht des Höchsten besiegt den Hass. Denn da er (der Fromme) sich fürchtet, bei dem Herrn anzustossen, so will er überhaupt nicht, auch nicht in Gedanken, einem Menschen unrecht tun" Gad. 5. „Erlösung vom Neid geschieht durch Furcht Gottes" Simeon 3. (Jud. 16). Es ist ausserordentlich charakteristisch, dass die Mandate des Hirten des Hermas (deren Ethik so speziell jüdisch ist, dass ich sie in diesem Abschnitte ohne weiteres als Beweismaterial mit benutze) beginnen: πίστευσον οὖν αὐτῷ (sc. θεῷ), καὶ φοβήθητι αὐτόν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι (vgl. VIII 9: πρῶτον πάντων πίστις, φόβος κυρίου, ἀγάπη). XII 2 4: „Wenn die böse Lust sieht, dass Du mit der Furcht Gottes gewappnet bist und ihr widerstehst, so flieht sie weit fort von Dir". VII 2: „Durch Gottesfurcht herrscht Du über den Teufel". Freilich, es ist immer wieder die „Furcht" vor Gott, die Furcht des demütigen und gehorsamen Knechtes, es ist nicht so sehr die Liebe, das freie und stolze Bewusstsein des Kindes, das vollkommen werden möchte wie der himmlische Vater (Köberle, Sünde und Gnade 550). Aber es bleibt doch immer etwas Grosses: Diese ständige Bezogenheit alles sittlichen Tuns auf Gott, das Handeln unter Gottes Augen.

Jüdische Gelehrte betonen gern Stellen der späteren Überlieferung, in denen eine völlige Uneigennützigkeit des sittlichen Handelns, ein Tun des Guten um des Guten oder um Gottes willen ohne Lohngedanken empfohlen wird. In der Tat wird bereits von Antigonus von Socho der Spruch überliefert: „Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn dienen in der Absicht, Lohn zu empfangen, sondern seid wie Knechte, die dem Herrn dienen ohne die Absicht, Lohn zu empfangen" P. Aboth I 3.[1]) Ich kann derartigen auf die Spitze getriebenen Gelehrtenworten für die Erkenntnis des Durchschnittscharakters der Ethik des Judentums keinerlei Wert beimessen. Derartige vereinzelte Gedanken können gegen den überwältigenden Gesamteindruck von der Macht des Vergeltungsgedankens im Judentum nicht aufkommen. Man fürchtet Gott, weil er der Richter und Vergelter

1) Vgl. R. Jose P. Aboth II 12; Ben Asai P. Aboth IV 2; letztere Stelle ist wichtig, weil man an ihr erkennt, wie gelegentlich und zufällig solche Äusserungen auftauchen.

ist. — Auch darauf ist kein solches Gewicht zu legen, dass in der talmudischen Überlieferung oft der Gedanke hervorgehoben wird, dass die Erfüllung des Gesetzes zur Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch ha-Schem) dienen solle, d. h. dass der Fromme aus dem Motiv sittlich handeln solle, weil dadurch die Ehre Gottes (unter den Heiden) verbreitet werde (Belege bei L. Lazarus zur Charakteristik der jüd. Ethik S. 40 ff. Köberle 506 f.). Der Gedanke scheint ziemlich alt und populär zu sein. Eine Parallele haben wir bereits in der Bergpredigt Mt. 5 16 (vgl. I. Pt. 2 12. Joh. 15 8. Hermas Mand. III 1: καὶ οὕτως δοξασθήσεται ὁ κύριος ὁ ἐν σοὶ κατοικῶν). Umgekehrt wird schon früh die Entheiligung des Namens Gottes als eine der ärgsten Sünden ausgegeben. Naphth. 8: „Den aber, der das Gute nicht tut, werden die Engel und die Menschen verfluchen, und Gott wird durch ihn geschmäht werden unter den Heiden". (P. Aboth I 11; spätere Stellen bei Köberle 504; vgl. Hermas Mand. III 2.: οἱ οὖν ψευδόμενοι ἀθετοῦσι τὸν κύριον καὶ γίνονται ἀποστερηταὶ τοῦ κυρίου). — Das alles ist dennoch nicht zentral für die Motivation des sittlichen Handelns in der volkstümlichen, spätjüdischen Ethik, so wenig Mt. 5 16 für die Ethik des Urchristentums zentral ist.

3. Ehe wir die Frage nach dem Charakteristischen des Inhalts der jüdischen Sittlichkeit stellen, achten wir noch auf die Form, in der sie zur Darstellung kommt. Hier ist kein grosser Unterschied zwischen der mehr volkstümlichen Überlieferung der Spruchweisheit und den ethischen Ausführungen in Mischna, Talmud und Midrasch. Wohin wir sehen, immer haben die Ausführungen, denen wir hier begegnen, den Charakter des Zufälligen, des Zusammengewürfelten, Ungeordneten und Verworrenen. Teils wirkt hier einfach der Einfluss der volkstümlichen Spruchweisheit, die ja überall den Charakter des Uneinheitlichen hat, nach. Aber auch die Gelehrten hatten kein Interesse an energischer und systematischer Ordnung ethischer Gedanken und Forderungen. Sie haben dieses in hohem Masse gegenüber den Forderungen des Kultus, der Zeremonie, der Sitte und des Rechtes besessen. Ihre eigentliche Aufmerksamkeit war eben auf alles das gerichtet, was mit der Frömmigkeit der Observanz zusammenhing. Ethische Erörterungen fallen so nebenbei und gelegentlich mit ab. Der einzige Traktat der Mischna, der wesentlich ethisches Material enthält, ist nicht unter dem Gesichtspunkt einer ethischen Stoffsammlung entstanden, sondern unter dem einer Zusammenstellung von Zeugnissen der Väter. Diese Art der Weitergabe ethischer Ermahnungen hat nun auch ihrerseits dazu beigetragen, die kasuistische Art, auf die, wie wir sahen, die jüdische Ethik infolge ihrer Verbindung mit dem Recht angelegt war, zu verstärken. Das sittliche Handeln tritt unter den Gesichts-

punkt, unter dem es Paulus noch gern im Gegensatz zur πίστις zusammenfasst, nämlich unter den der ἔργα, einer grösseren oder geringeren Zahl von Leistungen. Dabei konnte dann wieder die Meinung kaum ausbleiben, dass es überschüssige Leistungen gebe, solche Leistungen, zu denen der Mensch eigentlich nicht verpflichtet sei, und dass der verpflichtende Charakter aller ethischen Forderungen dabei zurücktrat, zumal da im mosaischen Gesetz die feineren sittlichen Verpflichtungen in vielen Punkten nicht beachtet und geregelt sind. Besonders wird das deutlich an einer bestimmten Klasse von Handlungen, welche die gelehrte Ethik mit einem besondern Begriff גְּמִילוּת חֲסָדִים belegte. Damit sind vor allem Leistungen der Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit gemeint, wie das Besuchen von Kranken und Gefangenen, die Teilnahme an Beerdigungen, das Trösten der Trauernden (vgl. Mt. 25 35 ff.), das χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων (Röm. 12 15). Auf diese Handlungen wird ein ganz besonderes Gewicht gelegt. Der Ausspruch Simons des Gerechten lautete: Auf drei Dingen beruht die Welt, auf Gesetzesstudium (Thora), dem Kultus (Aboda) und auf „barmherzigen Handlungen". So erhält die Gemiluth Chasadim, Sukka 49 b, den Vorrang vor der Zedaka (Almosengeben). Denn „das sittliche Handeln bestimmt für das Judentum das Gesetz, die Erweisung von Liebeshandlungen geht über das vom Gesetz Gebotene hinaus" (Dalman Worte Jesu 244 s). Auch hier ist allerdings keine durchgehende Theorie entwickelt; es lassen sich daher auch wieder entgegenstehende Urteile anführen. Aber vorhanden ist die Vorstellung überschüssiger Leistungen eben doch. Und mit der Vorstellung überschüssiger Leistungen natürlich auch die Theorie des Verdienstes und die schematische Auffassung des Lohnes. Aber darüber, wie das ganze sittliche Leben von den Frommen unter dem Schema der Einzelleistungen an Gott und des ewigen Lohnes als der Gegenleistung Gottes angesehen wurde, ist gelegentlich der Besprechung der jüdischen Ideen vom Gericht und der Gerechtigkeit Gottes bereits zur Genüge gehandelt.[1])

Doch es muss hier auch die Kehrseite ins Auge gefasst werden. Es fehlt natürlich nicht an Versuchen der Zusammenfassung

1) Vgl. Köberles Urteil, Sünde und Gnade 496: „Gott rechnet mit den Sünden der Menschen wie mit Rechenpfennigen". Nach R. Meir gibt es keinen Israeliten, der nicht täglich wenigstens hundert Gebote erfüllte. (Bacher II 23).

der Einzelheiten in grösseren Zusammenhängen. Am naivsten zeigen sich diese Bestrebungen in den bekannten Wendungen der Spruchweisheit, wo nach einem bestimmten Zahlenschema drei oder vier oder mehr ethisch empfehlenswerte oder zu tadelnde Dinge nebeneinander gestellt werden. Der Siracide gruppiert seine ethischen Ermahnungen unter bestimmten Gesichtspunkten, zu bestimmten grösseren Abschnitten, mehr als der Sammler der Sprüche Salomos. Aber freilich, welches Durcheinander herrscht doch auch hier! Der Verfasser der Testamente lässt die einzelnen Patriarchen in ihren sittlichen Ermahnungen je ein einzelnes bestimmtes Gebiet des sittlichen Lebens behandeln, freilich sehr oft gerät auch er von der Bahn, und nur willkürlich sind die Hauptgesichtspunkte nebeneinander gestellt. In den Mandaten des Hermas wird ebenfalls der Versuch einer gewissen katechismusartigen Zusammenfassung der Moral gemacht, obwohl auch hier die Ausführung die ganze Ungeschicklichkeit des Verfassers bei einem solchen Versuch zeigt.

Aber es lässt sich noch mehr sagen. Auch an dem Bewusstsein, dass letztlich alle ethischen Forderungen und alles ethische Handeln eine Einheit bilden, fehlt es nicht ganz. Man kennt die Einheit der guten Gesinnung und das Handeln aus dieser Gesinnung heraus. Darauf ist schon oben (vgl. S. 158 f.) hingewiesen. Auf die einheitliche ethische Gesinnung wird beim Siraciden der grösste Wert gelegt.[1]) Auf die Frage, die Jochanan ben Zakkai an seine Jünger nach dem guten Wege, an dem man festgehalten hatte, richtete, wies Eleazar ben Arach auf „das gute Herz“ hin und bekam das Lob seines Lehrers. In den Testamenten wird der Wert der guten Gesinnung besonders gepriesen: „Wenn ihr eine gute Gesinnung habt, Kinder, so werden auch die schlechten Menschen mit euch Frieden haben . . . . Wo Licht der guten Werke vorhanden ist in der Gesinnung, da weicht die Finsternis vor ihm“ Benjam. 5. „Denn der Gerechte und Demütige scheut sich unrecht zu tun, nicht weil er von einem andern angeklagt wird, sondern von dem eignen Herzen. Denn Gott wacht über seine Gesinnung (διαβούλιον)“ Gad. 5.

Einen Versuch, die ethischen Anforderungen aus einer Wurzel abzuleiten, hat man in den Ausführungen über die ἁπλότης (ἁπλοῦς νοῦς etwa יְשָׁר, תֹּם) und deren Gegensatz die διψυχία, den νοῦς διπλοῦς etc. zu sehen, denen wir so oft in jüdischen Schriften begegnen. Der Grundbegriff der ἁπλότης ist die einfältige

1) Köberle, Sünde und Gnade 448 f.

und schlichte Geradheit des Handelns. Es soll in diesem Begriff zum Ausdruck kommen, dass das Gute eine Einheit ist und nur in einer Richtung liege. Besonders geht das aus den Ermahnungen der Testamente hervor: Die gute Gesinnung „hat kein doppeltes Gesicht noch Gehör, denn bei allem, was er (der Fromme) tut oder redet oder sieht, weiss er, dass der Herr ihn (seine Seele) beobachtet" Benj. 6. Vor allem wird im Testament Asser dieser Begriff dargelegt. In recht unbeholfenen Wendungen, denen man das verhältnismässig Neue dieser Betrachtung abspürt, wird hier ausgeführt, dass das Gute etwas Einheitliches sei, dass wer z. B. stehle und dabei den Armen schenke, wer faste und dabei Ehebruch treibe, nicht gut sei, sondern eben zwiespältig und daher „im ganzen böse". Wer aber z. B. nach Gottes Willen den Bösen töte, vollführe nur scheinbar ein zugleich böses und gutes Werk, das Ganze sei gut (2—4 vgl. Naphth. 8). Darum lautet die Ermahnung: „Habt nun acht auf die Gebote des Herrn, indem ihr eingestaltig (μονοπροσώπως) der Wahrheit folgt. Denn die Zwiegestaltigen werden zwiespältig gestraft" (6). Auch I. Hen. 91 4 heisst es bereits: „Nahet euch nicht der Rechtschaffenheit mit zwiespältigem Herzen und werdet keine Genossen derer, die ein zwiespältiges Herz haben." [1]) So bekommt die Ermahnung zur ἁπλότης eine direkt religiöse Wendung: Einfältig wandeln heisst sein Augenmerk ganz und gar auf Gott und seine Gebote richten und vom Teufel und der Welt ablenken. Ruben 4: „Wandelt in Einfalt des Herzens, in der Furcht des Herrn." Lævi 13: „Wandelt in Einfalt nach seinem Gesetz." Sim. 4: „Wandelt in Einfalt der Seele und in gutem Herzen . . . damit Gott euch Gnade gebe." Issach. 4: „Er (der Fromme) sieht alles in Einfalt, ohne mit den Augen die Schlechtigkeiten von der Verführung der Welt aufzunehmen." Issach. 5: „Bewahrt nun das Gesetz Gottes . . . und erwerbt euch die Einfalt und wandelt in Unschuld."

Dass dieser Begriff der ἁπλότης übrigens wirklich ein Grundbegriff der jüdischen Ethik ist, beweist das Neue Testament. Eine Stelle wie Mt. 6 22 (Lk. 11 34) ist ganz und gar von hier aus zu verstehen; vgl. Rö. 12 8. II. Ko. 8 2. 9 11. 13. Kol. 3 22. Eph. 6 5. Jak. 1 5. 8. 4 8. Besonders ist hier noch die Bedeutung der ἁπλότης in den Mandata des Hermas hervorzuheben. Bereits das zweite Mandatum beginnt: ἁπλότητα ἔχε καὶ ἄκακος γίνου καὶ ἔσῃ ὡς τὰ νήπια τὰ μὴ γινώσκοντα τὴν πονηρίαν τὴν ἀπολλύουσαν τὴν ζωὴν τῶν ἀνθρώπων (vgl. die Ausführungen über die διψυχία Mand. IX 9: „ἡ διψυχία

1) Vgl. I. Mk. 2 37. 60.

θυγάτηρ ἐστὶ τοῦ διαβόλου"). — Auf rabbinische Parallelen Schebiith X 3—7, Baba kamma 113 weist Köberle Sünde und Gnade 553 hin.

Im einzelnen gewinnt die Ermahnung zur ἁπλότης sehr verschiedenen Sinn und Inhalt. Die ἁπλότης kann auch etwa die Harmonie des ganzen Wesens bezeichnen, im Gegensatz stehen dazu die sündlichen Erregungen des Zornes und des Neides Dan 4 (vgl. die genauen Parallelen Hermas Mand. V 2 1. 4).

Besonders bemerkenswert ist es, dass im Testament Issachar die ἁπλότης den ganzen Umfang des schlichten, einfachen, bäuerlichen Lebens deckt. Die Ermahnung zur ἁπλότης wird hier illustriert durch die Forderungen: „Liebt den Herrn und den Nächsten, erbarmt euch der Armen und Schwachen. Beugt euren Rücken, um Ackerbau zu treiben und beschäftigt euch mit jeglicher Art von Feldarbeiten" (5). Daher ist die ἁπλότης der Gegensatz zur ἀπληστία. Und es heisst warnend: „Sie werden die Gebote Gottes verlassen und dem Beliar anhängen, sie werden den Ackerbau fahren lassen und ihren bösen Gedanken folgen und werden zerstreut werden unter den Heiden und ihren Feinden dienen" (6). Dann wieder begegnen wir einem rein religiösen Inhalt des Begriffs der ἁπλότης. Einfältig ist, wer mit schlichtem Vertrauen und ohne Zweifel zu Gott beten kann Jak. 1 5. 8. Hermas Mand. IX. — Endlich scheint sogar hier und da in der Ermahnung zur Einfalt eine Polemik gegen das sinnverwirrende Vielerlei des Gesetzestreibens beschlossen zu sein Issach. 5: „Erwerbt euch die Einfalt und wandelt in Unschuld, ohne Vorwitz zu treiben mit den Geboten des Herrn und den Handlungen des Nächsten" (vgl. Köberle Sünde und Gnade 553).

Mit der Ermahnung zur ἁπλότης eng verwandt ist das Drängen auf Wahrhaftigkeit. Bei aller Tendenz des jüdischen Religionssystems zum Scheinwesen und der daraus resultierenden Hinneigung zur subjektiven Unwahrhaftigkeit bleibt es natürlich unvergessen, dass Wahrheit die erste und wesentlichste Grundforderung alles ethischen Handelns ist. In der volkstümlichen Ethik, wie in der gelehrten Literatur fällt ein starker Accent auf die Ermahnungen zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Von R. Simon ben Gamliel wird der Spruch überliefert: „Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Wahrheit, auf dem Recht und auf dem Frieden" P. Aboth I 18. Nach dem, was oben über die Rolle gesagt ist, welche die Ermahnung zur ἁπλότης in den Testamenten spielt, kann es nicht wundernehmen, wenn wir hier ganz besonders der Ermahnung zur Wahrhaftigkeit begegnen. Man vergleiche neben vielen andern etwa die Ausführungen Dan 4. 5. 6. Gad 5. Issach. 7. Auch im slavischen Henochbuch wird hier mit besonderm Nachdruck geredet: „Selig ist der, in dem Wahrhaftigkeit ist, dass er die Wahrheit spricht zu seinem Nächsten" 42 12 (Rec. B). „Und jetzt meine Kinder, be-

wahrt eure Herzen vor aller Unwahrheit, damit ihr die Wage des Lichts ererbet in Ewigkeit" 52 16 (Rec. B). Und während das zweite Mandat des Hirten des Hermas von der ἁπλότης handelt, beginnt das dritte: „ἀλήθειαν ἀγάπα, καὶ πᾶσα ἀλήθεια ἐκ τοῦ στόματός σου ἐκπορευέσθω . . . οἱ οὖν ψευδόμενοι ἀθετοῦσι τὸν κύριον.[1])

Es ist auch hier zu beachten: man würde nicht gerecht urteilen, wenn man nur die äussere, uns zugewandte Seite der spätjüdischen Ethik und Religiosität ins Auge fassen wollte. In der harten Schale steckt — wir wiederholen es — noch immer ein lebendiger Kern. Die Observanz und das mit ihr verbundene Scheinwesen hat ein höheres sittliches Streben nicht getötet. Beides liegt ineinander. Aber freilich so verkehrt es wäre, der jüdischen Sittlichkeit diese Innerlichkeit ganz abzusprechen, so verkehrt ist es nun wieder, zu idealisieren und diese bessere Seite der jüdischen Sittlichkeit allein hervorzuheben. Bei allem, was hier ausgeführt ist, wird man immer zugleich an die harte Schale zu denken haben, die den edlen Kern so stark umhüllt, dass sie ihn allerdings zu ersticken droht.

4. Wenn wir uns den konkreten Gehalt der jüdischen Ethik vergegenwärtigen wollen, so steht uns ein reiches Quellenmaterial zur Verfügung. Aus der älteren Zeit ragen noch die Proverbien mit ihrem Einfluss in unsre Zeit hinein. Neben ihnen steht der Siracide. Ihm folgen eine ganze Reihe von Schriften desselben Stils. Die Achikarlegende mit ihren Ermahnungen des Achikar an seinen Neffen war sicher in einer jüdischen Bearbeitung vorhanden. Die ethischen Stücke des Tobitbuches, die Paränesen der Testamente der Patriarchen, Stücke des slavischen Henochbuches, die Zusätze zu Daniel gehören hierher. Die Überlieferung der jüdischen Haggada, vor allem die Pirke Aboth beweisen, dass sich die Rabbinen nicht nur mit Gesetzesfragen, sondern gleichsam im Nebenamt mit der alltäglichen Moral befasst haben. Einen grossen Beitrag in dieser Richtung lieferte die Literatur des Diasporajudentums. Philos Auslegung des Dekalogs, vor allem die Fragmente der Hypothetica (Eusebius Pr. Ev. VIII 6—7), des Josephus Darstellung der jüdischen Ethik (Ap. II 188—219), auch dessen allerdings eng an das Deuteronom sich anlehnende Darstellung des Gesetzes, A. IV 196—301, der Roman des Ps.-Aristeas, das spezifisch hellenische

1) Vgl. Köberle, Sünde und Gnade 553 f., viel Material aus der späteren Zeit bei Perles, Boussets Rel. d. Judentums 72 ff.

vierte Makkabäerbuch, das Gedicht des Pseudophokylides (vgl. Ps.-Menander) sind hier zu nennen. Endlich lohnt es sich auch, die mannigfaltigen Stellen ins Auge zu fassen, an welchen in der Literatur des Spätjudentums gewissermassen ein kurzer Katalog von besonderen Tugenden und Lastern ins Auge gefasst wird. Ich erinnere etwa an die Seligpreisungen II. Hen. 42 6 ff. (Köberle, Sünde und Gnade 555), oder an den Lasterkatalog II. Hen. 10, Test. Benj. 7. oder an die Beschreibung des Ideales der ἁπλότης Iss. 5—6. Auch die Mandate des Hermas geben an manchen Stellen einen lehrreichen Überblick über den Umfang der jüdischen sittlichen Forderungen (vgl. den Katalog der Laster und der Tugenden Mand. VIII 3 [5] 9—10). Ebenso sind die Lasterkataloge, denen wir im Neuen Testament, namentlich bei Paulus, begegnen, heranzuziehen. Aus dem reichen Material, dessen erschöpfende Behandlung hier nicht in Angriff genommen werden kann, möge einiges hervorgehoben werden.

Was zunächst die Hauptgebiete betrifft, auf denen sich die Forderungen der jüdischen Ethik im wesentlichen bewegen, so tritt in ihr das des nationalen Lebens stark in den Hintergrund. Liebe zum Volk und Vaterland zeigt der jüdische Fromme in ergreifender Weise, doch ist von den Pflichten, die das Vaterland und ein organisiertes Gemeinwesen auferlegen, wenig die Rede. Es kann ja auch nicht anders sein. In den Jahrhunderten persischer und griechischer Oberhoheit, in denen Israel sich auf dem Niveau einer ziemlich bedeutungslosen Stadtgemeinde gehalten, ist den Frommen die nationale Orientierung ihrer ethischen Gesamtanschauung verloren gegangen. So geht der Siracide, der sonst in seinen ethischen Darlegungen fast alle konkreten sittlichen Fragen des damaligen Lebens behandelt, auf das Gebiet des öffentlichen Lebens ausserordentlich wenig ein. Von den Pflichten, die das Gemeinschaftsleben auferlegt, streift er hier und da die Fürsorge für das Recht und das Wohl der Gemeinde im öffentlichen Rat. Nicht anders wurde die Stimmung der Frommen in der makkabäischen Zeit; die weltlichen Sorgen um das Gemeinwohl überliess man dem Fürstenhaus und der Aristokratie. Die Frommen wurden zu Verrätern an ihren Fürsten. nationale Pflichten kennt ihr Katechismus nicht. Und naturgemäss steigerte sich diese Stimmung in der herodianischen und römischen Zeit mit Ausnahme der wenigen Dezennien, in denen der nationale Fanatismus alle mit sich fortriss. Und wie wenig die einfachsten bürgerlichen Tugenden in diesem Volk vorhanden waren, zeigen die

überaus kläglichen Vorgänge, welche von Anfang bis zu Ende den letzten jüdischen Verzweiflungskampf begleiteten.

Im ganzen herrscht hier ein überaus weiter Abstand zwischen der Ethik des Prophetentums und Spätjudentums. Die prophetische Predigt ist im besten Sinn volkstümlich; dass Recht und Gerechtigkeit herrsche im Lande, ist ihr Hauptziel; die Ethik des Spätjudentums — übrigens ist auch die Ethik des Neuen Testaments auf diesem Boden gewachsen — geht am nationalen und öffentlichen Leben gleichgültig vorüber.

Dafür öffnet sich nun mehr und mehr ein weites Gebiet der ethischen Betrachtung: das individuelle, private und gesellschaftliche Leben in allen seinen konkreten Einzelheiten, Bedingtheiten und Gestaltungen. Hier findet eine starke Weiterbildung, eine nicht unbeträchtliche Verfeinerung und Nuancierung des sittlichen Urteils auf allen Gebieten statt. Es scheint, als wenn das Griechentum hier der Lehrmeister des Judentums gewesen ist. Welch eine reiche und mannigfaltige Welt tut sich in den Sprüchen Salomos und beim Siraciden auf! Alle Kreise des Lebens werden in die Betrachtung hereingezogen: das Verhalten von Eltern und Kindern, von Mann und Weib, Herren und Sklaven, Herrin und Magd, von Freund zum Freunde, Nachbar zum Nachbarn; das Verhalten gegenüber den Armen und Notleidenden, den Kranken, die Trauer um die Toten, der Wert der guten Gesellschaft, das Benehmen bei Gesprächen, der Wert einer guten Unterhaltung, die gesellige Mahlzeit, ihr Schmuck: Musik und weise Gespräche, das gesittete Betragen bei ihr, der Verkehr mit den Mächtigen, das Verhalten bei Hofe, — man könnte noch lange in dieser Betrachtung fortfahren. Auch auf das Verhalten der einzelnen Stände, auf Handwerker und Bauer, Kaufmann, Schriftgelehrten und Arzt, richtet der Weise sein Augenmerk, so dass die Ethik einen starken Zug ins Soziale bekommt. Überall finden wir eine ausserordentliche Bereicherung und Verfeinerung der Ethik, teilweise nicht ohne direkten Einfluss der humanen spätgriechischen Popularethik, die durch stoisch-kynische Wanderprediger auf den Gassen und Märkten verkündigt, jedermann zugänglich war.[1]) Manche der hier auftretenden ethischen

1) Zu vergleichen ist Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe in Wendland u. Kern, Beitr. z. Gesch. d. griech. Phil. u. Rel. 1895 S. 1—75. Derselbe in seiner Schrift über die Therapeuten Jahrb. f. klass. Philol. Supplem. Bd. 22 1896, 709—715. — Über Philos quod omnis probus liber und dessen Anlehnung an stoische Vorlagen: Wendland, Archiv f. Gesch. d. Philos. I 1888, 509—517. Hense, Rhein. Museum Bd. 47. 1892. 219—240.

Einzelausführungen sind wohl auf diesem Boden gewachsen. — Auf diesem Gebiete hat die im Judentum stattfindende Entwicklung unmittelbar dem Evangelium vorgearbeitet, reiche Schätze wurden hier, freilich als verworrene Masse, aufgehäuft. Es musste der Meister kommen, der die Schätze sichtete und Einheit und Ordnung in sie brachte. Aber auf diesem Grunde erwuchs die Predigt Jesu mit ihrem wundervollen Reichtum und ihrer lebendigen anregenden Anschaulichkeit auf dem Gebiet des konkreten sittlichen Lebens. Und wie hat die jüdische Spruchweisheit in der frühchristlichen Literatur — ich nenne Jakobus, die Didache, die Clemensbriefe, Barnabas, den Hirten des Hermas, — weitergewirkt!

5. Ein sich gleichbleibender Grundzug durchzieht die jüdische Moral. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, dass der jüdischen Ethik der Heroismus, die starken Stimmungen und Impulse fehlen. Mehrfache Gründe wirken hier zusammen. Sie ist nicht, wie die des jungen Christentums, von einem hinreissenden Gedanken — dem eschatologischen — beherrscht. Auch tritt das nationale vaterländische Element in ihr zurück. Sie hat endlich durchweg einen negativen Charakter; sie sagt dem Menschen mehr, was er lassen, als was er tun soll: „Was Du nicht willst, dass man Dir tue, das tue auch dem andern nicht!“

So ist der Grundcharakter der jüdischen Ethik besonnene Klugheit im guten Sinne des Wortes, ruhiges Masshalten, ruhige nicht übertreibende Güte und Freundlichkeit. Oberster Gesichtspunkt ist etwa die Gerechtigkeit (צְדָקָה δικαιοσύνη), die zugleich Güte (רַחֲמִים חֶסֶד ἐλεημοσύνη) und Billigkeit ist, die jedem das Seine zukommen lässt.[1]) Freundlichkeit, Leutseligkeit, De-

1) Sir. 18 13: ἔλεος ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ; vgl. Sir. 17 14. — Jub. 20 2 (Gerechtigkeit üben und ein jeder seinen Nächsten lieben). 36 7 f. „Dass ihr ihn fürchtet und ihm dienet, und dass ein jeglicher seinen Bruder liebe in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit.“ Das Gebot der Liebe wird besonders stark und häufig in den Testamenten betont. Test. Iss. 7: „Den Herrn liebte ich mit aller Kraft, ebenso liebte ich auch jeden Menschen.“ Gad. 4 (die Liebe macht auch die Toten lebendig): „Der Geist der Liebe wirkt durch Langmut zusammen mit dem Gesetz Gottes, die Menschen zu erretten.“ Benj. 3: „Fürchtet den Herrn und liebt den Nächsten“. — Die Pflicht der Güte und des Wohlwollens wird hier und da auch ausdrücklich auf das Verhalten gegen die Tiere ausgedehnt. Test. Sebul. 5. II. Hen. 58. 59. Die Grenzen der jüdischen Ethik vergegenwärtigt uns ein Wort R. Samuels des Kleinen P. Aboth IV 19: „Wenn der Feind fällt, freue dich nicht . . . Der Ewige könnte es sehen, und es missfiele ihm, und er wendete von ihm seinen Zorn.“

mut[1]) und Vermeidung des Hochmuts, Höflichkeit und Zuvorkommenheit,[2]) Hilfsbereitschaft in den Nöten des alltäglichen Lebens,[3]) Friedfertigkeit,[4]) Geduld[5]) mit den Schwächen der andern, Sanftmut, Versöhnlichkeit,[6]) Vermeiden unnötiger Feindschaft, Vermeiden des Zornes[7])

1) Vgl. z. B. Sir. 3 17 ff., 10 28 „mein Sohn in Demut ehre Dich selbst" (vgl. 1 30. 3 26 ff. 10 7. 18). Tob. 4 13. Gad 5. Jos. 10; II. Hen. 63 4. Hillel: „Meine Erniedrigung ist meine Erhöhung und meine Erhöhung meine Erniedrigung" Levit. R. c. 1 (Bacher I[2] 5 f.).

2) Von R. Jochanan b. Zakkai wird besonders gerühmt, dass niemand ihm jemals mit einem Gruss zuvorgekommen sei Berach. 17 a. Wünsche I 39.

3) Sir. 4 1 f. 7 32 u. ö. Tob. 4 16. Test. Seb. 7: (Mit dem Bedürftigen) „habet Mitleid in aufrichtigem Erbarmen" (ebendort Übertreibungen dieses Gebots. Benj. 4. II. Hen. 9 („Hungrige speisen, Nackende kleiden, die Gefallenen aufrichten, den Waisen helfen."). 42 8-9 (Rec. B). 51 2: „Helfet dem Gläubigen in der Trübsal" 63 1.

4) Hillel und Jochanan ben Zakkai gelten vor allem als Muster einer freundlichen, friedfertigen Gesinnung Bacher I[2] 28 f. — Hillel, P. Aboth I 12: „Sei ein Schüler Aarons, liebe und verfolge den Frieden." Vgl. R. Chaninas (um 70) Ausspruch über den Frieden, Siphra z. Numeri c. 42. Bacher I[2] 51. Simon ben Gamliel, P. Aboth I 18: „Auf drei Dingen steht die Welt: auf der Wahrheit, dem Recht und dem Frieden". II. Hen. 52 11: „Selig ist, welcher Frieden und Liebe pflanzt."

5) Sir. 28 2: „Erlass das Unrecht Deinem Nächsten und alsdann werden, wenn Du darum bittest, Deine Sünden vergeben werden" (vgl. 28 3-7. 8). Test. Sebulon 8: „So barmherzig wie der Mensch gegen seinen Nächsten ist, ist es der Herr gegen ihn". Im Testament Joseph ist dieser der Typus der friedfertigen vergebenden Liebe (vgl. Sebul. 5. Benj. 2 f.). II. Hen. 50 4. Ein Spruch R. Gamaliels lautete: „Jeder, der sich der Menschen erbarmt, über den erbarmt man sich vom Himmel" Schabbath 151 a (vgl. Bacher I[2] 94); vgl. auch die schönen Abmahnungen vor vorschnellem und übereiltem Richten Gad 4. P. Aboth I 6. II 4.

6) Vgl. die schöne an Mt. 18 erinnernde Stelle Gad 6: „Liebt einander von Herzen, und wenn einer gegen Dich sündigt, so sage es ihm in Frieden und schaffe das Gift des Hasses weg und halte in Deiner Seele die Bosheit nicht fest. Und wenn er bekennt und bereut, so vergib ihm; wenn er leugnet, so streite nicht mit ihm .... Wenn er nun leugnet — und sich schämt, wenn er überführt wird und Ruhe hält, so stosse ihn nicht mit Gewalt fort." II. Hen. 50 2: „Jetzt nun meine Kinder verbringt in Geduld und Sanftmut eure Tage, damit ihr den endlosen Äon ererbet". 50 3: „Einen jeden Schlag .... und jedes böse Wort erduldet um des Herrn willen." 42 13 (Erbarmen und Sanftmut). 44 4 (vgl. Hermas Mandat. V 1. VI 2 3. VIII 10).

7) Vgl. Sap. 2 19 (Sanftmut des Gerechten). Besonders häufig sind die Abmahnungen von Zorn und unnötigem Hass Sir. 1 21 ff. 10 18. 27 30. 28 1 „Wer sich rächt, wird Rache vom Herrn erfahren"; vgl. Gad 3. 4. 5. Dan

und alles Echauffements,[1]) Genügsamkeit in allen Dingen [2]) sind die immer wiederkehrenden Forderungen. Das Lebensideal eines Hillel, Gamaliel, Jochanan ben Zakkai ist etwa mit diesen Worten umschrieben. Nur vergegenwärtige man sich immer dabei, dass dieses ethische Ideal seine Schranken an den Grenzen des Volkes und der frommen Gemeinschaft hat, die nur hier und da bei einzelnen durchbrochen oder durch den Missionsgedanken aufgehoben werden.

Dabei gelten dann die spezifischen Werke der Wohltätigkeit, wie wir bereits sahen, als besonders wertvoll. Vor allem wird das Almosengeben wieder und wieder empfohlen und sein Wert für dieses und jenes Leben gepriesen (s. o. S. 162 f. 208). Auch die übrigen Werke der Barmherzigkeit und notlindernden Nächstenliebe werden besonders hervorgehoben und unter einem Terminus zusammengefasst.[3])

Hier und da gewinnen die ethischen Ermahnungen auch im Judentum einen hohen idealistischen Schwung. II. Hen. 66 6 (Rec. A): „Wandelt meine Kinder

In Langmut, in Sanftmut, in Kränkung, in Leid,
In Treue, in Gerechtigkeit, in Schwachheit, in Schande,
In Schlägen, in Anfechtungen, in Blösse, in Beraubung

und liebt einander, bis dass ihr hinausgeht aus dem Äon der Schmerzen, um Erben des endlosen Äons zu werden."

Auch eine spätere Stelle mag hier noch erwähnt werden: „Diejenigen, welche gedemütigt werden, aber nicht wieder demütigen, die ihre Schmähungen hören, aber nicht wieder schmähen, die aus Liebe (zu Gott) handeln und sich der Heimsuchungen freuen, über sie gilt:

2—4. II. Hen. 44 2 f. R. Eliezer, P. Aboth II 10: „Sei nicht geneigt zu zürnen". R. Soma, P. Aboth IV 1. Hermas Mand. V 1 3: ἐν γὰρ τῇ μακροθυμίᾳ ὁ κύριος κατοικεῖ, ἐν δὲ τῇ [illegible]χολίᾳ ὁ διάβολος.

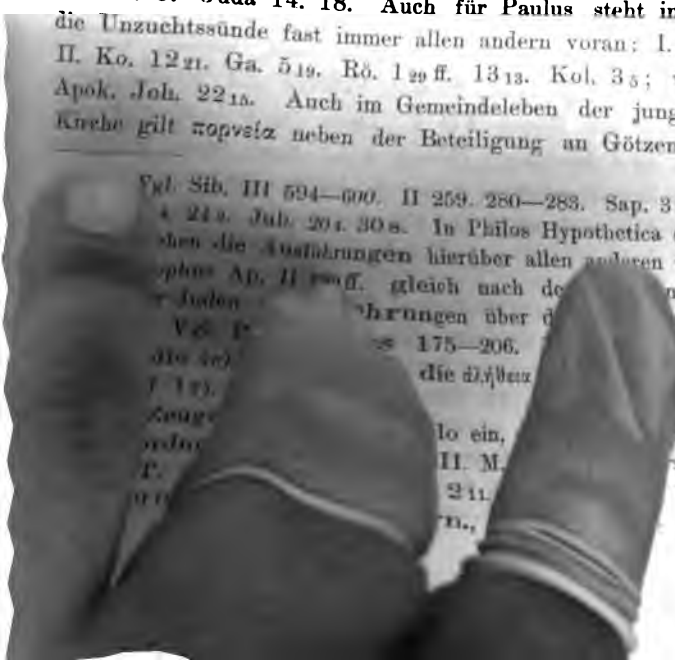
1) So wird auch b[illegible] vor allem Neid gewarnt. Gad 7 [illegible] einer mehr Glück hat [illegible] betrübt euch nicht, sonder[illegible] für ihn, dass er voll[illegible] Glück habe . . . Wenn [illegible] von den Bösen reich [illegible] beneidet ihn nicht [illegible] Herr setzt, wartet ab" [illegible] Issach. 4).

2) Benj. 6: „Er [illegible] sieht n[illegible] Vergängliche, noch san[illegible] für di[illegible] Issach. 4: „Der Einfältige begeh[illegible] er nicht, ausgezeichne[illegible] er nicht voraus . . . [illegible] Hermas Mandata VI 2[illegible]

3) Köberle, Sün[illegible]

die Gott lieben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht" Gittin 36 b (Köberle 505). Aber solche Klänge hochgespannter Begeisterung sind eben doch selten, so dass man z. B. versucht ist zu fragen, ob nicht christliche Redaktion den nicht sicher stehenden Text von II. Hen. 66 6 beeinflusst hat.

Ein weiteres Grunddatum der jüdischen Ethik erklärt sich aus dem Gegensatz gegen das Heidentum: die Scheu und die immer wiederkehrende Warnung vor aller geschlechtlichen Versündigung und Unreinheit. Namentlich tritt dieser Grundzug in den Diasporaschriften des Judentums heraus. Das Judentum ist sich bewusst, hier seine ethischen Unterschiedslehren gegenüber dem Heidentum zu besitzen. Unkeuschheit, Prostitution, Päderastie, Aussetzen der Kinder sind die Kardinallaster des Heidentums. Die Abmahnungen von diesen Lastern nehmen daher in der hellenistisch-jüdischen Literatur einen ausserordentlich breiten Raum und oft die erste Stelle ein.[1]) Es ist kein Zufall, dass bereits in einer sehr alten Überlieferung der LXX im Dekalog das Verbot des Ehebruchs vor das des Mordes, also an die Spitze der Gebote der zweiten Tafel tritt.[2]) Aber auch für das palästinensische Judentum wird die Unkeuschheit und geschlechtliche Unreinheit das Kardinallaster. Die Unzucht, welche die Engel mit den Menschentöchtern trieben, gilt in den Henochbüchern und verwandten Schriften als die Quelle alles Übels. Die Beispiele des Falles der Patriarchen Ruben und Juda werden mit besonderer Eindringlichkeit vorgehalten Rub. 4. 5. Juda 14. 18. Auch für Paulus steht im Lasterkatalog die Unzuchtssünde fast immer allen andern voran: I. Ko. 5 10 f. 6 9 f. II. Ko. 12 21. Ga. 5 19. Rö. 1 29 ff. 13 13. Kol. 3 5; vgl. Eph. 5 3. 5. Apok. Joh. 22 15. Auch im Gemeindeleben der jungen christlichen Kirche gilt πορνεία neben der Beteiligung an Götzenopfermahlzeiten



[1]) Vgl. Sib. III 594—600. II 259. 280—283. Sap. 3 13. 16. 4 6. 14 23 f. 4. 21 9. Jub. 20 4. 30 8. In Philos Hypothetica (Eusebius Pr. Ev. [illegible] die Ausführungen hierüber allen anderen voran. — Ebenso [illegible] Ap. II [illegible] ff. gleich nach de[illegible]ng der religiösen [illegible] Juden [illegible]hrungen über d[illegible]tlichkeit und die [illegible] 175—206. [illegible]ten des Hermas [illegible] die δίψυχοι [illegible] ἁγνεία empfohlen [illegible]

[illegible]lo ein, [illegible]21 M. II 201; vgl. [illegible] II. M. [illegible]s Josephus A. III [illegible] 2 11. [illegible] 10 19. Hndschrn., [illegible]n.,

und alles Echauffements,[1]) Genügsamkeit in allen Dingen[2]) sind die immer wiederkehrenden Forderungen. Das Lebensideal eines Hillel, Gamaliel, Jochanan ben Zakkai ist etwa mit diesen Worten umschrieben. Nur vergegenwärtige man sich immer dabei, dass dieses ethische Ideal seine Schranken an den Grenzen des Volkes und der frommen Gemeinschaft hat, die nur hier und da bei einzelnen durchbrochen oder durch den Missionsgedanken aufgehoben werden.

Dabei gelten dann die spezifischen Werke der Wohltätigkeit, wie wir bereits sahen, als besonders wertvoll. Vor allem wird das Almosengeben wieder und wieder empfohlen und sein Wert für dieses und jenes Leben gepriesen (s. o. S. 162 f. 208). Auch die übrigen Werke der Barmherzigkeit und notlindernden Nächstenliebe werden besonders hervorgehoben und unter einem Terminus zusammengefasst.[3])

Hier und da gewinnen die ethischen Ermahnungen auch im Judentum einen hohen idealistischen Schwung. II. Hen. 66 6 (Rec. A): „Wandelt meine Kinder

In Langmut, in Sanftmut, in Kränkung, in Leid,
In Treue, in Gerechtigkeit, in Schwachheit, in Schande,
In Schlägen, in Anfechtungen, in Blösse, in Beraubung

und liebt einander, bis dass ihr hinausgeht aus dem Äon der Schmerzen, um Erben des endlosen Äons zu werden."

Auch eine spätere Stelle mag hier noch erwähnt werden: „Diejenigen, welche gedemütigt werden, aber nicht wieder demütigen, die ihre Schmähungen hören, aber nicht wieder schmähen, die aus Liebe (zu Gott) handeln und sich der Heimsuchungen freuen, über sie gilt:

2—4. II. Hen. 44 2 f. R. Eliezer, P. Aboth II 10: „Sei nicht geneigt zu zürnen". R. Soma, P. Aboth IV 1. Hermas Mand. V 1 3: ἐν γὰρ τῇ μακροθυμίᾳ ὁ κύριος κατοικεῖ, ἐν δὲ τῇ ὀξυχολίᾳ ὁ διάβολος.

1) So wird auch besonders vor allem Neid gewarnt. Gad 7 1: „Wenn einer mehr Glück hat als ihr, so betrübt euch nicht, sondern betet auch für ihn, dass er vollkommeneres Glück habe . . . Wenn aber auch einer von den Bösen reich wird . . . so beneidet ihn nicht; das Ziel, das der Herr setzt, wartet ab" (vgl. Sim. 4. Issach. 4).

2) Benj. 6: „Er (der gute Mann) sieht nicht leidenschaftlich auf das Vergängliche, noch sammelt er Reichtum für die Vergnügungssucht". Issach. 4: „Der Einfältige begehrt nicht Gold . . . nach mannigfaltiger Speise verlangt er nicht, ausgezeichnete Kleidung will er nicht, lange Zeit zu leben setzt er nicht voraus . . . für die Schönheit des Weibes hat er kein Organ" (vgl. Hermas Mandata VI 2 5).

3) Köberle, Sünde und Gnade 506; vgl. noch II. Hen. 42 8 f.

die Gott lieben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht" Gittin 36 b (Köberle 505). Aber solche Klänge hochgespannter Begeisterung sind eben doch selten, so dass man z. B. versucht ist zu fragen, ob nicht christliche Redaktion den nicht sicher stehenden Text von II. Hen. 66 6 beeinflusst hat.

Ein weiteres Grunddatum der jüdischen Ethik erklärt sich aus dem Gegensatz gegen das Heidentum: die Scheu und die immer wiederkehrende Warnung vor aller geschlechtlichen Versündigung und Unreinheit. Namentlich tritt dieser Grundzug in den Diasporaschriften des Judentums heraus. Das Judentum ist sich bewusst, hier seine ethischen Unterschiedslehren gegenüber dem Heidentum zu besitzen. Unkeuschheit, Prostitution, Päderastie, Aussetzen der Kinder sind die Kardinallaster des Heidentums. Die Abmahnungen von diesen Lastern nehmen daher in der hellenistisch-jüdischen Literatur einen ausserordentlich breiten Raum und oft die erste Stelle ein.[1]) Es ist kein Zufall, dass bereits in einer sehr alten Überlieferung der LXX im Dekalog das Verbot des Ehebruchs vor das des Mordes, also an die Spitze der Gebote der zweiten Tafel tritt.[2]) Aber auch für das palästinensische Judentum wird die Unkeuschheit und geschlechtliche Unreinheit das Kardinallaster. Die Unzucht, welche die Engel mit den Menschentöchtern trieben, gilt in den Henochbüchern und verwandten Schriften als die Quelle alles Übels. Die Beispiele des Falles der Patriarchen Ruben und Juda werden mit besonderer Eindringlichkeit vorgehalten Rub. 4. 5. Juda 14. 18. Auch für Paulus steht im Lasterkatalog die Unzuchtssünde fast immer allen andern voran: I. Ko. 5 10 f. 6 9 f. II. Ko. 12 21. Ga. 5 19. Rö. 1 29 ff. 13 13. Kol. 3 5; vgl. Eph. 5 3. 5. Apok. Joh. 22 15. Auch im Gemeindeleben der jungen christlichen Kirche gilt πορνεία neben der Beteiligung an Götzenopfermahlzeiten

1) Vgl. Sib. III 594—600. II 259. 280—283. Sap. 3 13. 16. 4 6. 14 23 f. II. Hen. 10 4. 24 2. Jub. 20 4. 30 8. In Philos Hypothetica (Eusebius Pr. Ev. VIII 7 1) stehen die Ausführungen hierüber allen anderen voran. — Ebenso beginnt Josephus Ap. II 199 ff. gleich nach der Darlegung der religiösen Pflichten der Juden mit Ausführungen über die wahre Sittlichkeit und die rechte Ehe. Vgl. Ps.-Phokylides 175—206. In den Mandaten des Hermas wird zuerst die ἁπλότης (II), dann die ἀλήθεια (III), dann die ἁγνεία empfohlen (IV; vgl. XII 1 2).

2) Als Zeuge tritt bereits Philo ein, de decalogo § 121 M. II 201; vgl. auch die Anordnung de leg. spec. III. M. II 299 ff. (anders Josephus A. III 92). Im N. T. vgl. Rö. 13 9. Jak. 2 11. Lk. 18 20. (Mk. 10 19. Hndschrn., anders Mt. 19 18; Mrk. 7 21 Hndschrn., anders Mt. 15 19).

(εἰδωλόθυτα φαγεῖν) als schlechthinniger Scheidungsgrund. Den Häretikern der apokalyptischen Sendschreiben werden diese beiden Dinge vorgehalten, im sogenannten Aposteldekret ist beides verworfen.

6. Unter den einzelnen Gebieten des sittlichen Lebens steht das Verhältnis von Eltern und Kindern, wie dies nicht anders zu erwarten, oben an. Dass die Pflichten der Kinder gegen die Eltern im Dekalog unmittelbar hinter den religiösen und kultischen Pflichten standen, ist nicht vergessen. Die Legende des Tobitbuches verherrlicht die treue Kindesliebe und schildert Kinder- und Elternliebe in ihren einzelnen feinen Zügen. Tob. 4 3–5 werden unmittelbar hintereinander die Pflichten gegen die Eltern und gegen Gott genannt. Der Siracide stellt die Kindespflichten ganz an den Anfang seines Buches 3 1 ff. Die griechische Sitte, neugeborene Kinder auszusetzen, war den Juden ein furchtbarer Greuel, wie auch das Verbrechen gegen das keimende Leben. Ganz gleichartig ist hier das sittliche Urteil in der hellenistischen Literatur.[1])

Weniger hoch steht die ethische Schätzung des Verhältnisses von Mann und Weib. Die alte orientalische Überzeugung von der Minderwertigkeit des Weibes wirkt noch stark nach. Zahlreiche Beweise sprechen dafür. Vor allem ist an die jüdische Eherechtspraxis, die nur ein Entlassen der Frau durch den Mann, keine von der Frau ausgehende Scheidung kennt, hier zu erinnern. Die Frau gehört auch in dieser spätern Zeit noch immer auf eine Stufe mit Kind und Knecht. Frauen, Sklaven und Kinder sind nicht verpflichtet, das Schma zu sprechen Berach. III 3 (s. o. S. 220). Wenn mindestens drei Israeliten zusammen sind, müssen sie das Tischgebet gemeinsam sprechen; Frauen, Sklaven und Minderjährige zählen dabei nicht mit Berach. VII 2. Denn „auch hundert Frauen gleichen ja nur zwei Männern" Berach. 45 b. Noch heute betet man das aus ältester Zeit überlieferte Gebet in der Synagoge: „Ich danke Dir, Gott, dass Du mich nicht als Ungläubigen ... als Knecht ...

1) Philo (Euseb. Pr. Ev. VIII 7 2): „Wenn Du nicht durch die Tat allein, sondern auch durch ein zufälliges Wort gegen Gott selbst ... ja auch gegen Vater und Mutter oder Deinen Wohltäter frevelst, so steht gleicherweise der Tod darauf". Ph. Phokylides v. 8: πρῶτα θεὸν τίμα, μετὰ ταῦτα δὲ σεῖο γονῆας. Josephus Ap. II 206: „Die Verehrung der Eltern hat er zu zweit nach derjenigen Gottes angeordnet". A. IV. 262: „Bedenke ... dass Gott über Vergehen gegen die Eltern zürnt, da er selbst der Vater des ganzen Menschengeschlechts ist". Vgl. Köberle, Sünde u. Gnade 504.

als Frau [1]) geschaffen hast" (während die Frauen dafür danken, dass Gott sie nach seinem Wohlgefallen geschaffen hat). Die Frau gilt vielfach wesentlich als eine Quelle der Gefahr und der Versuchung. Schon der Siracide geht hier voran. Er kann sich nicht genug tun, die Sorgen des Vaters um seine heranwachsende Tochter zu beschreiben, dass sie nicht verderbe. „Mein Sohn, halte Deine Tochter in strengem Gewahrsam." An dem Zimmer, wo sie wohnet, soll kein Fenstergitter sein. 42 9 ff. vgl. 7 24. 22 3. Von einer der ältesten Autoritäten der Mischna ist das Wort überliefert: „Sprich nicht viel mit dem Weibe" und hinzugefügt wird: „Vom eignen Weibe ist das gemeint, wie viel mehr gilt dies vom Weibe eines andern" P. Aboth I 5; vgl. Sir. 19 2. Bei Hillel, P. Aboth II 7 heisst es: „Viel Weiber, viel Zauberei, viel Mägde, viel Unzucht." Auch wirkt die Betrachtung nach, die schon der Siracide anschlägt: „Von einer Frau stammt der Anfang der Sünde her und um ihretwillen sterben wir alle" 25 24.

Demgegenüber ist allerdings hervorzuheben, dass die Ehe, und zwar in der durchschnittlichen Praxis [2]) die Einehe, als eine heilige Einrichtung, der Zweck der Ehe, Erzeugung der Nachkommenschaft, Fortpflanzung des Menschengeschlechts als von Gott gewollt in Ehren steht. Hier ist trotz der minderwertigen Schätzung der Frau die Auffassung gerade in der späteren Zeit besonders gegenüber der früheren alttestamentlichen Zeit ernster und idealer geworden. Hiob 31 9 ff. gibt hier für das sittliche Urteil den Ton an. „Die Ehe ist eine geweihte Institution, schon der Terminus Kidduschin bezeugt

1) Das Gebet ist alt. Nach Tosephta Berach. VII (VI) 18 kennt bereits Jehuda ben Ilai (2. Jahrh.) es in der Form: „Gepriesen sei Gott, der mich nicht als Heiden . . . Weib . . . Unwissenden erschaffen hat" (Bacher II 202). In der obigen Form zuerst Menachoth 43 b. Es fragt sich, welche Form älter ist. Die letztere ist auch im Persischen nachweisbar. In bemerkenswertem — kaum zufälligem? — Gegensatz zu ihr steht das Wort des Paulus Gal. 3 28; vgl. D. Kaufmann, Monatsschr. f. Gesch. d. Judent. XXXVII 14 ff.

2) In der Theorie ist die Vielweiberei nicht überwunden. „Die Talmudisten stellen die Regel auf, dass kein Jude mehr als vier Weiber zugleich und der König deren höchstens achtzehn haben dürfe." Benzinger Art. Familie u. Ehe b. d. Hebräern R. E.[3] V 743. Sanhedrin II 4. — Edujoth IV 8 setzt die Sitte der Nebenfrauen einfach voraus. Jebamoth 65 a erklärt freilich die Einführung der Polygamie durch den Mann als einen Ehescheidungsgrund für die Frau. — Das in der Praxis Übliche scheint allerdings weithin die Monogamie gewesen zu sein.

das" (Wünsche neue Beiträge 221). Die volkstümliche Ethik des Judentums stand hier im Vergleich höher als die seiner Umgebung. Mit Stolz war man sich auch dieses Vorzuges vor der Heidenwelt bewusst. Eine Erzählung wie die des Tobitbuches verschafft uns einen starken Eindruck davon, was Ehe und Familie für das jüdische Volk bedeuteten. Dagegen ist man allerdings in rabbinischen Kreisen geneigt, die Ehe und das Familienleben zu den niederen Dingen dieses Lebens zu rechnen, über denen das Gesetzesstudium und der Verkehr mit gleichstrebenden Genossen himmelhoch erhaben ist. Hier gerade scheint die Überzeugung von der Minderwertigkeit der Frau nachgewirkt zu haben.[1]) Ein Zeugnis dafür bleibt die starke Leichtfertigkeit, mit der man in der Schule Hillels, zu der doch gerade die Träger der spätjüdischen Frömmigkeit gehörten, die Frage der Ehescheidung behandelte. In Ausdeutung von עֶרְוַת דָּבָר Dt. 24 1 behauptete man hier, dass das Verderbenlassen einer Speise, das Kennenlernen einer schöneren Frau (R. Akiba!) als Ehescheidungsgrund für den Mann gelten könne.[2]) Alle Kunststücke jüdischer Apologetik können den Tatbestand nicht aus der Welt schaffen. Es soll dabei gern zugestanden werden, dass die Praxis dieser Gelehrten besser war als ihre Theorie. Auch mag hervorgehoben werden, dass die Schule Schammais widersprach und Ehescheidung nur im Ehebruchsfall gelten lassen wollte. Später mag eine ernstere Auffassung mehr und mehr zur Herrschaft gekommen sein. Gittin 90 b heisst es: „Wer sich von seinem Weibe scheidet, über den vergiesst der Altar sogar Tränen." Aber man darf über dem mancherlei Ernsten und Guten die tiefen Schattenseiten nicht vergessen, die sich auf diesem Gebiet der jüdischen Ethik finden. Die Urteile des Paulus über die Ehe und die Frau I. Kor. 7. 11 10 sind doch (abgesehen von ihrer asketisch eschatologischen Haltung) darauf zurückzuführen, dass er durch die Schule der Rabbinen hindurchgegangen ist.

1) P. Aboth I 5: „Daher sagten die Weisen: Jeder, der viel mit dem Weibe spricht, zieht sich Unheil zu, vernachlässigt die Worte der Thora und ererbt am Ende die Hölle." Vgl. auch den Ausspruch des mit seiner Frau in Unfrieden lebenden R. Chias: „Es ist schon genug, dass sie unsre Kinder erziehen und uns vor sündhaften Gedanken bewahren" Jebamoth 63 a (Wünsche Beiträge 221).

2) Gittin IX 10 und 90 a. Wünsche II 1 188. Schürer II 493 f. Das alles erscheint, mit den übrigen Beweisen für die Geringschätzung der Frau zusammengehalten, doch recht bedenklich und war sicher mehr als reine Theorie.

Hervorgehoben aber soll noch werden, dass trotz aller Unterschätzung der Frau und trotz der starken, durch den Gegensatz gegen den Hellenismus noch verstärkten Scheu vor geschlechtlicher Unreinheit und Befleckung eine eigentlich asketische Stimmung im Judentum niemals aufgekommen ist.[1]) Hier und da finden wir wohl einzelne Spuren einer solchen Tendenz, aber im ganzen blieb das Judentum von diesem Abwege fern und hat an dem gottgewollten Zweck der Ehe durchaus festgehalten. Pauli Hinneigung zur Askese (I. Kor. 7) wird nicht aus seiner rabbinischen Vergangenheit zu erklären sein.

Hingewiesen mag in diesem Zusammenhang werden auf die schöne Stelle, in welcher der Siracide in hellenischem Geist den Wert der Freundschaft feiert 6_{14} ff. Nach der Überlieferung Berach. 12a (Goldschmidt I 42) sprach die abtretende Priesterwache zur ankommenden: „Der seinen Namen in diesem Hause wohnen lässt, lasse unter euch Liebe, Brüderschaft, Friede und Freundschaft wohnen."

Was die soziale Gliederung des Volkes betrifft, so steht natürlich der Stand des Schriftgelehrten in der allgemeinen Schätzung obenan. Ihn hat bereits Sirach als den ersten und besten seiner Zeit verherrlicht (c. 39). Philos Lebens-Ideal ist das des ruhigen und von allem weltlichen Treiben und politischen Händeln zurückgezogenen Gelehrten- (Philosophen-) Standes. In den Testamenten (Levi 13) finden wir eine überschwengliche Verherrlichung dieses Standes.

An diesem Punkt kommen neue ethische Impulse zur Geltung. In dem Kreise der Gelehrten entwickelte sich ein besonders inniges Leben der Gemeinschaft. Der Wert dieses Lebens der Gemeinschaft wird lebhaft empfunden. Charakteristisch sind hier die Aussprüche Hillels: „Sondre Dich nicht von der Ge-

1) Vereinzelte Spuren sind allerdings auch hier vorhanden. Bemerkenswert ist hier bereits die Stelle Tobit 8_7. Henoch empfängt seine Visionen vor der Verheiratung I. Hen. 83. — Ganz asketisch klingt bereits das Lob der Frommen I. Hen. 108_{7-9}. Die lange Witwenschaft der Judith wird betont Judith 8_4. 9_4. $_9$, ebenso, dass sie sich nicht wieder verheiratet habe 16_{23}; vgl. Lk. 2_{36} f. Nach Test. Iss. 2 hat Rahel „das Beilager des Mannes verschmäht und die Enthaltsamkeit erwählt". Vgl. Apok. Joh. 14_4. Das Dogma von der wunderbaren Geburt Jesu kann sehr gut bereits auf jüdischem Boden entstanden sein, aber es hat mit asketischer Einschätzung der Ehe ursprünglich nichts zu tun. Vgl. zur Frage der Askese im allgemeinen Köberle 518. 562 f.

meinde ab" P. Aboth II 4. „Wenn ich für mich allein bin, was bin ich?" I 14. Das innige Verhältnis von Lehrer und Schüler bildet sich heraus. Schon der Siracide mahnt: „Wo viele Alte beisammen sind, da stelle Dich hin, und wer weise ist, an den schliesse Dich gerne an" 6_{34} (fehlt in H.). Vielleicht nur etwas jünger ist der Ausspruch Joses ben Joëser: „Es sei Dein Haus ein Haus der Zusammenkunft für Weise, bestäube Dich mit dem Staub ihrer Füsse und trinke mit Durst ihre Worte" P. Aboth I 4 vgl. I 1. 6 (16). Im Test. Asser 2 wird unter den Merkmalen der Unfrommen aufgezählt: „Den Lehrer des Gesetzes des (?) Herrn verachtet und erzürnt er". Zusammenfassend ist das schöne Wort R. Eleazars ben Schammua: „Es sei die Ehre Deiner Schüler Dir so lieb, wie die eigne, und die Ehre der Genossen, wie die Ehrfurcht vor dem Lehrer, und die Ehrfurcht vor dem Lehrer, wie die Ehrfurcht vor Gott" (P. Aboth IV 12). Das Festhalten an der Überlieferung des Lehrers tritt unter den Gesichtspunkt der persönlichen Treue. „Selig, wer bewahrt die Gründungen seiner Väter ... verflucht, der umkehrt die Festsetzungen seiner Vorfahren" II. Hen. 52_9. Gegen einen einseitigen Intellektualismus suchte man sich nach Kräften in diesen Kreisen zu wehren. An sehr vielen Stellen wird als Endziel des Thorastudiums die Praxis und das Tun mit aller Energie hervorgehoben. Simon ben Gamliel, P. Aboth I 17: „Nicht die Lehre ist die Hauptsache, sondern die Tat. Und wer viel Worte macht, bringt Sünde zuwege" (vgl. III 10. 18).[1])

Neben dem Schriftgelehrtenstand steht der Handwerkerstand in besonderer Achtung. Schon der Siracide preist, wenn er auch den Stand des Schriftgelehrten höher stellt, die verschiedenen Handwerke 38_{24-34}. Eine besondre Schätzung erhielt dieser Stand durch seine innige Verbindung mit dem des Schriftgelehrten. Seit alter Zeit galt es als Ehrenpflicht der Gelehrten, ihr Können umsonst und ohne Entschädigung darzubieten. „Wer sich der Krone (des Thorastudiums) bedient (zu Zwecken des

1) Natürlich lässt sich in der jüdischen Überlieferung auch gerade das Gegenteil belegen. Kidduschin 40b: „Das Forschen in der Thora ist von grösserem Wert als das religiöse Handeln." Peah I: „Das Forschen in der Thora geht über alles." Es war vom Standpunkt der Apologie des Judentums nicht gerade ein glücklicher Einfall, wenn Güdemann (Monatsschr. f. Gesch. d. Judent. XLVII 1903, 233) gegenüber meiner Charakterisierung der Religion des Judentums als der der Praxis und des Handelns diese Stellen heraushob. Zugleich ein Beleg dafür, dass man mit dem System der dicta probantia aus Mischna und Talmud beweisen kann, was man will.

Unterhalts) schwindet dahin" (Hillel P. Aboth I 13).[1]) So wurde es Regel, dass die Schriftgelehrten neben dem Studium ein Handwerk betrieben (s. o. S. 195). Wir wissen das aus dem Leben des Apostels Paulus. Schon von Schemaja wird das Wort überliefert: „Liebe die Arbeit" P. Aboth I 10. Aus späterer Zeit sei der Ausspruch Rabban Gamaliels ben Jehudas erwähnt: „Schön ist das Thorastudium mit weltlicher Beschäftigung . . . alles Thorastudium ohne Erwerb wird am Ende zunichte und zieht Sünde nach sich" P. Aboth II 2. Der ganze Stolz des arbeitenden Handwerkers spricht aus den Worten, die nach Berach. 28a der Köhler R. Josua ben Chananja zu dem reichen und vornehmen Oberhaupt der Rabbinen Gamaliel II sprach, als dieser zur Versöhnung ihn aufsuchte: „Wehe dem Geschlecht, dessen Vorsteher Du bist. Du kennst ja nicht die Qual der Schriftgelehrten, wie sie ihren Erwerb herbeischaffen und wie sie sich ernähren." Kein Wunder, wenn sich der Stand der Handwerker bei den Rabbinen höchster Gunst erfreute.[2])

Helles Licht fällt auf den Bauernstand. „Hasse nicht die mühsame Feldarbeit und den Landbau, der vom Höchsten ins Leben gerufen wird" (Sir. 7_{15} vgl. 20_{28}). Das ganze Testament Issachar ist der Verherrlichung der ἁπλότης dieses Standes gewidmet: „Erwerbt euch die Einfalt . . . liebet den Herrn . . . beugt euren Rücken, um Ackerbau zu treiben, beschäftigt euch mit jeglicher Art von Feldarbeiten" c. 5. „Der Einfältige begehrt nicht Gold, den Nächsten übervorteilt er nicht, nach mannigfaltiger Speise verlangt er nicht, ausgezeichnete Kleidung will er nicht". c. 4 vgl. c. 6. — Dagegen will man im genuinen Judentum vom Stand des Handelsmannes nicht viel wissen. „Wie zwischen Steinfliesen der Pflock hineingetrieben wird, so zwängt sich zwischen Verkauf und Kauf die Sünde ein" (Sir. 27_2). Den Ackerbau (offenbar zu Gunsten des Handels) verlassen, heisst für den Verfasser der Testamente die Gebote Gottes verlassen und dem Teufel anhangen Issach. 6 (vgl. Ps. Salom. 1.) Hillel warnt: „Wer allzuviel Handel treibt, kann nicht weise werden"

1) Nach P. Aboth IV 5 gibt R. Zadok unter ausdrücklicher Beziehung auf diesen Ausspruch die Erläuterung: „Mache sie (die Worte der Thora) nicht zu einer Krone, damit gross zu tun und nicht zu einer Hacke, damit zu graben."

2) Vgl. den Lobpreis Gamaliels II über den Wert der Arbeit und des Handwerks Tos. Kiddusch. I 11. Bacher I² 95. Zum Ganzen: Delitzsch, jüd. Handwerkerleben zur Zeit Jesu. Hamburger R. E. Art. „Gelehrter" und „Unterhalt". Schürer II 318.

(P. Aboth II 5). Trotzdem ist unter dem Zwang der Verhältnisse das Diasporajudentum diesen dem palästinensischen Judentum verhassten Weg gegangen. Hier wird sich auch das ethische Urteil anders gestellt haben. Ein schönes Lob der Arbeit und der Betriebsamkeit im allgemeinen singt der falsche Phokylides V. 153—174.

Eine loyale und nüchterne Stellung hat das Judentum im grossen und ganzen, abgesehen von wild erregten Zeiten, dem heidnischen Regiment gegenüber angenommen. Im jüdischen Tempel wurde für den römischen Kaiser geopfert. In den Synagogen war die Fürbitte für ihn Sitte, wie Philo in der Legatio ad Cajum stark betont. Beurteilte man das römische Reich letztlich als Satanswerk, so hielt man sich in pharisäischen Kreisen wenigstens von allem Revolutionären frei. Charakteristisch ist das Wort des R. Chanina („Vorsteher der Priester" also vor 70), P. Aboth III 2: „Betet für das Wohl der Regierung. Denn wäre nicht die Furcht vor ihr da, so würde einer den andern lebendig verschlingen" (Rö. 13_4); II. Hen. 44_1: „Wer das Angesicht des Königs schmäht, verabscheut auch das Angesicht des Herrn" (vgl. Knopf, das nachapostol. Zeitalter 112).

Siebenter Abschnitt.

Nebenformen der jüdischen Frömmigkeit.

Kapitel XXII. Das Verhältnis zwischen dem palästinensischen Judentum und der Diaspora.[1])

Wir haben das Judentum bis hierher als eine bei allen vorhandenen Differenzen starke geistige Einheit behandelt und dabei nur immer wieder gelegentlich die Unterschiede zwischen palästinensischem und Diaspora-Judentum gestreift. Was im einzelnen bereits an verschiedenen Stellen gesagt ist, das sei hier in einem kurzen Überblick noch einmal zusammengefasst.

Die Unterschiede sind mannigfache und tiefgreifende. Das Judentum der Diaspora lebt in der Tat in einer sehr andersartigen kulturellen Gesamtlage. Die engen Verhältnisse des kleinen Heimatlandes hat man hier hinter sich gelassen. Die Juden in Palästina gehören zum grössten Teil dem Bauernstande und dem Handwerkerstande oder dem der Gelehrten an. Über den Kaufmann urteilt man zu des Siraciden Zeiten nicht günstig. Hochgepriesen ist das schlichte einfache Leben des Agrariers, wie es den Verhältnissen des Landes entsprach (Test. Issach. 5 f. s. o. S. 495). Das Judentum der Diaspora musste den Ackerbau von vornherein ganz aufgeben. Im Durchschnitt haben wir hier Großstadtbevölkerung. Das Handwerk wird auch hier gepflegt sein. Aber vor allem entwickelt sich der Diasporajude zum Kaufmann. Der erste hellenisierte Jude, den wir kennen lernen, der Tobiade Joseph,

---

1) Vgl. den zusammenfassenden kleinen Aufsatz von Siegfried, die Episode des jüdischen Hellenismus i. d. nachexilischen Entwickl. d. Judent. Jahrb. f. jüd. Literatur u. Gesch. III 1900. S. 42—60, ferner den Artikel „Hellenism" in der Encyclopaedia Biblica II. 1901 von Jülicher; Deissmann, die Hellenisierung des semitischen Monotheismus. N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1903. S. 161—177. Reiches Material bei Schürer III 1—134. Einseitig, aber hier und da brauchbar: Friedländer, Gesch. d. jüd. Apologetik 1903.

zeigt in ausgeprägter Form den Typus des Handelsjuden (Jos. A. XII 160 ff.). Wir finden Juden im zweiten Jahrhundert als Flusszollpächter in Ägypten (Wilcken, Ostraka I 273. 283 f. Josephus Ap. II 64). In der Zeit der dritten Kleopatra und des Mithridates (um 100) erfahren wir, dass die Juden — wahrscheinlich doch die jüdischen Bankiers von Alexandria — auf Kos 800 Talente deponiert hatten. Wir hören später noch des öftern von diesem und jenem reichen jüdischen Bankier. Wir dürfen uns denken, dass der geringere Durchschnitt der Diasporajuden schon in unsrer Zeit das Trödlergewerbe betrieb. Die Atmosphäre, in der das Judentum der Diaspora lebte, war eine völlig andre. Und die Sprache trennte die beiden Kreise des Judentums. Die Diaspora sprach griechisch. Philo nennt die griechische Sprache „unsern Dialekt" (de congressu quaer. erud. causa 44. M. I 525). Durch die griechische Übersetzung der Bibel wurde es ermöglicht, dass der Jude seine Sprache gänzlich verlernen konnte, ohne seine Religion aufzugeben. Aber ohne Einfluss blieb der Wandel der Sprache natürlich nicht. Mit ihr veränderte sich hier bis zu einem gewissen Grade die Vorstellungswelt, die ganze Art zu denken, die Form der Begriffsbildung. Der Jude blieb im Ausland doch nicht nur Jude. Das Interesse für die Stadt und das Land, in dem man wohnte, drängte sich — man mochte wollen oder nicht wollen — mit unwiderstehlicher Macht auf. Blieb man auch vielfach in besondern Judenvierteln beieinander: in einer ganzen Reihe von Kommunen mischte sich das Judentum unter die heidnische Bevölkerung, kam in die mannigfaltigste Berührung mit ihr und wurde hier und da ein einflussreicher Faktor des öffentlichen Lebens, freilich unter starken Reibungen und so, dass ihm die wirkliche Gleichberechtigung mit den „Bürgern" wohl durchweg versagt blieb. — Der Zusammenhang mit dem Heimatslande lockerte sich. Wenn man auch zu den Festen nach Jerusalem in Massen wallfahrtete, so werden doch die meisten Diasporajuden Jerusalem und den Tempel höchstens einmal im Leben gesehen haben. Man zahlte die jährliche Tempelsteuer, aber sonst hörte der Zusammenhang mit dem Kult auf. Eine ganze Reihe von Gesetzesvorschriften, fast alle diejenigen, die auf den Kult und das Recht Beziehung hatten — man denke unter anderm auch an die Menge von Reinigungsvorschriften, welche die leichte Erreichbarkeit des Tempels voraussetzen — werden ausser Kurs gesetzt. Und überdies verändert sich auch die ganze Struktur des religiösen Lebens in gewisser Hinsicht. Im ständigen Verkehr und Leben mit der Aussen-

welt gab das Judentum zwar seine Eigentümlichkeit nicht preis. Aber es lernte besser auf die Hauptsachen in seiner Religion achten. Man lernte erkennen, was der einfache Glaube an den einen Gott für den Juden bedeute, man schaute mit Hochgefühl auf den Polytheismus des populären heidnischen Glaubens und die Unsicherheit der griechischen Philosophenschulen in den höchsten Lebenswahrheiten herab. Was der „Glaube" in der Religion bedeute, wurde hier klar. Stärker auch erkannte und betonte man die moralische Seite der jüdischen Religion; in Apologetik und Polemik stellte man die konkret-jüdischen Forderungen des Gesetzes zurück, enger knüpfte man das Band zwischem diesem und der Moral. Daneben stellt sich eine gewisse Spiritualisierung des Gottesgedankens ein. Stärker als im palästinensischen Judentum wird das Bestreben, alles niedrig Natürliche, schlechthin Sinnliche von Gott fernzuhalten. Man beginnt Gott mehr noch oder ebenso sehr in den gleichbleibenden Ordnungen der Natur, als in der Geschichte zu suchen. Auch in der Eschatologie zeigt sich diese Tendenz zur Spiritualisierung. Der Gedanke der Auferstehung der Toten scheint in weiten Kreisen der Diaspora hinter dem des Fortlebens des Geistes zurückgetreten zu sein. Für das eigentlich Apokalyptische zeigt man nicht so viel Interesse. Vor allem aber sammelte die Diaspora — namentlich in den Großstädten — einen sehr beträchtlichen Kreis von Proselyten um sich. Das Judentum erfasste hier mit besondrer Energie, so wie es ihn in der Vergangenheit niemals erfasst hatte, seinen Missionsberuf unter den Völkern. Und die Mission bekam hier einen Zug und Schwung ins Grosse, während das Judentum Palästinas, auch wo sich der Missionssinn regte, in den ersten kümmerlichen Anfängen stecken blieb. Die Mission aber weitete wieder den Gesichtskreis des Judentums. Je mehr Mission, desto weniger Streben nach Besonderheit und Exklusivität.

Das sind alles stark ins Gewicht fallende Verschiedenheiten. Doch darf auch die Kehrseite nicht verschwiegen werden. Wenn die Juden der Diaspora ihre Sprache verloren, so verstand auch der palästinensische Durchschnittsjude [1]) die Sprache der heiligen Schriften kaum noch. Und das Aramäische, das an Stelle des Hebräischen trat, war bis zu einem gewissen Grade für den Orient, was

1) Ein Unterschied bleibt zwischen den Führern der Frömmigkeit. Bei den palästinensischen Schriftgelehrten erhielt sich die Kenntnis der alten heiligen Sprache, während sie in der Diaspora auch den Hochgebildeten verloren gegangen zu sein scheint.

das Griechische für den Occident war: Handels- und Kultursprache. Wenn auch der Zusammenhang mit dem Heimatland und der volksmässige Zusammenschluss in der Diaspora sich lockerte, so wurde doch auch hier das Judentum niemals zu einer blossen Religionsgemeinde, es blieb auch hier das ἔθνος Ἰουδαίων; das ferne Heimatland, der ferne Tempelkult, die „Metropole" Jerusalem erschienen in verklärtem Licht, die Diaspora blieb die „Diaspora". Umgekehrt aber sahen wir, wie sich auch für das palästinensische Judentum die Religion von der Nation löste und auch hier ein Mittleres zwischen einer Kirche und einer nationalen Gemeinschaft entstand. War die Teilnahme am Tempelkult für den auswärtigen Juden im Durchschnitt auf die indirekte Beteiligung durch die Tempelsteuer und einige wenige Augenblicke des Lebens beschränkt, so löste sich auch das palästinensische Judentum allmählich vom Tempelkult. Und der neue geistige Gottesdienst der Synagoge gibt die Signatur für das religiöse Leben beider Kreise des Judentums. Fielen für die Diaspora im grossen und ganzen Kultus und Recht, so blieb die Zeremonie. Und trotz alles Entgegenkommens gegen das Heidentum aus apologetischen Gründen gab man doch auch hier nicht das Geringste preis. Gerade im Ausland hat man von jeher die noch übrig gebliebenen Besonderheiten des Judentums, Sabbat und Feste, Speisegesetze und die nicht mit dem Tempelkult in Verbindung stehenden Reinigungsvorschriften, auf das intensivste gepflegt. Das Urteil der Aussenwelt liefert den entscheidenden Beweis. Eine gewisse Spiritualisierung des Gottesbegriffes pflegte auch die palästinensische Theologie. Die Eschatologie hat auch im palästinensischen Glauben einen schwankenden Charakter, wenn auch die realistische Auffassung überwog. Sammelte sich endlich um die Diasporagemeinden ein beträchtlicher Kreis von Proselyten, so blieb die jüdische Gemeinde der Kern, und die Proselyten blieben der Schweif. Der Verschmelzungsprozess setzte sich nicht bis zur Entstehung einer reinen Religionsgemeinde durch.

Und neben jenen Differenzen wie viel geistige Gemeinsamkeit! Es war in der Tat möglich, das gesamte Judentum als eine geistige Einheit darzustellen und zu erfassen. Dieses Urteil bestätigt uns auch die Durchschnittsliteratur der Diaspora. Es lässt sich gar keine ganz scharfe Grenzlinie zwischen der Literatur beider Kreise ziehen. Bei einer Reihe von Schriften — ich nenne z. B. das Tobitbuch, die Zusätze zu Daniel, das Buch Baruch, das slavische Henochbuch, das Gebet Manasse, den Brief des Jeremias — schwankt

das Urteil. Soll man sie dem palästinensischen oder dem alexandrinischen Kreise zuweisen? Beim zweiten und dritten Makkabäerbuch, den Zusätzen zu Esther ist das Gewand griechisch, der Geist durch und durch palästinensisch jüdisch. Die Chroniken des Demetrius, Eupolemus, haggadistische Arbeiten wie die des Artapanus — von kleineren Fragmenten sehe ich ab — könnte man sich ihrer inneren Art und Anlage nach — von Einzelheiten abgesehen — auch auf palästinensischem Boden denken. Wie viel spezifisch Palästinensisches ist selbst in den ersten Kapiteln der Sapientia! Die sibyllinische Literatur, die epischen und dramatischen Versuche eines Philo, Theodotus, Ezechiel zeigen deutlich hellenistische Form; aber ein andrer Geist ist auch in ihnen kaum vorhanden. Nur sporadisch zeigen sich dessen Spuren.

Wenn man vom hellenistischen Judentum in seiner spezifischen Unterschiedenheit vom palästinensischen redet, so denkt man in erster Linie an wenige einzelne literarische Erscheinungen: das vierte Makkabäerbuch,[1]) die Sapientia [1]) (namentlich in ihrem zweiten und dritten Abschnitt), die gefälschten Verse, Ps.-Aristeas, die Fragmente des Aristobul, Pseudo-Phokylides und zwei weit über den Durchschnitt hinüberragende einzelne Persönlichkeiten: Philo und Josephus. Man darf den Einfluss dieser einzelnen Persönlichkeiten und der Kreise, die hinter jener Literatur standen, nicht überschätzen. Wir haben es hier mit einer Bildungsschicht im Judentum zu tun, die, wenn nicht alles täuscht, nur so eben die Oberfläche deckte; die Masse des Diasporajudentums blieb unberührt von der neuen Bildung. Aus Philos Schriften geht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor, dass Philo ein einsamer Mensch blieb und sich bewusst war, dass er nur für einen engen und vertrauten Kreis schrieb und wirkte. Für das Urteil der Aussenwelt blieb das Judentum ein Fremdkörper, eine der hellenischen Kultur und dem Ideal der Humanität gegenüber harte und spröde Masse. Philo und seine Umgebung bilden eine vorübergehende Episode. Als die Bedingungen, unter denen das ge-

1) Der Verfasser des vierten Makkabäerbuches kennt die griechischen vier Kardinaltugenden, den Begriff der ἀταραξία (8 26), er citiert aus einem stoischen Werk den Ausspruch 7 22 (vgl. Freudenthal, „die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Vernunft"). Auch der Verfasser der Sapientia kennt die vier Kardinaltugenden, er kennt den hellenischen Dualismus von Seele und Leib (s. o. S. 461 f.), die Erschaffung der Welt aus der ἄμορφος ὕλη 11 17, er beschreibt das Wesen der Weisheit mit stoischen Formeln 7 22 ff. Vgl. Jülicher, Encycl. Bibl. 2010 f.

bildete alexandrinische Judentum entstand, die für das Judentum der Diaspora so ausserordentlich günstigen Verhältnisse des augusteischen Zeitalters, sich änderten, da brachen jene Bestrebungen sehr bald in sich zusammen. Überraschend schnell bemächtigte sich nach der Zerstörung Jerusalems das Rabbinat von Jabne der Leitung des gesamten Judentums. Seitdem gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Diaspora und palästinensischem Judentum. Der Traum Philos von einer Versöhnung jüdischer und hellenischer Bildung blieb ein Traum.

Dennoch bleibt das alexandrinische Judentum eine Erscheinung von allerhöchster Wichtigkeit. Bedeutet es in der Religionsgeschichte des Judentums eine Episode, so geht seine allgemeine religionsgeschichtliche Bedeutung weit darüber hinaus. Es hat in der Tat die Brücke geschlagen, auf dem das Evangelium in die Welt einziehen konnte. Hier wurde zum erstenmal das Bündnis geschlossen zwischen dem Monotheismus des Alten Testaments und der griechischen Philosophie, zwischen der Offenbarungsreligion und der Weltweisheit, Moses und Plato. Hier wurden die Formen geschaffen, die das Evangelium braucht, um sich der Welt verständlich zu machen. Hier entstand die Logostheologie, hier wurden die Mittel bereitet, mit denen die christliche Apologetik arbeitete. Hier wurde zuerst der vermeintliche Altersbeweis für die Weisheit des Alten Testaments gegenüber der „Afterweisheit" hellenischer Sophisterei geführt und eine Weltchronographie vom Offenbarungsstandpunkt aus geschaffen. Hier wurden die griechischen Weisen und Dichter durch Sammlungen echter und gefälschter Zeugnisse zu Wahrheitszeugen gestempelt und wenn möglich zu Schülern der Heroen des Alten Testaments, vor allem des Moses gemacht. Und das Allerwichtigste: hier vollzog sich das grosse Ereignis der Überführung der religiösen Schätze des Alten Testaments in die hellenische Kultur durch die Übersetzung der Bibel. Die Entstehung der Septuaginta ist ein beinahe einzigartiges Ereignis in der Geistesgeschichte der Menschheit. Wohl hat sich der Römer die griechische Literatur in Übersetzung, Umarbeitung und Nachahmung angeeignet. Aber von den vielen orientalischen Schriftschätzen hat nur das Alte Testament seinen Weg in den Occident gefunden. Und es hat sich damit in der Tat ein Stück von Hellenisierung des semitischen Monotheismus vollzogen. An Stelle des alttestamentlichen Jahwe tritt der κύριος der griechischen Bibel. Die ganze Tragweite dieses Ereignisses sollte freilich erst allmählich zur Erscheinung kommen. Auch die griechische Bibel blieb zunächst ein an die

Nation gefesseltes Buch. Es ist bemerkenswert, wie für die griechischen und römischen Literaten, die doch sonst begierig nach allen Schätzen des Orients griffen und die sich mit dem Judentum viel beschäftigten, die Septuaginta einfach nicht existiert. Dennoch muss die griechische Bibel ein gewaltiges Mittel für die Propaganda des Judentums in den unliterarischen Kreisen des Volkes geworden sein, wenn uns hier auch der nähere Einblick in diese Vorgänge versagt ist. Sabbat für Sabbat tönten die Klänge des alttestamentlichen Schrifttums, auch in der Übersetzung noch fremdartig und bizarr, in der Hauptsache dennoch verständlich an das Ohr der die jüdischen Gottesdienste besuchenden Nichtjuden der hellenischen Kulturwelt. Und die weltgeschichtliche Mission der griechischen Bibel ist geblieben, ja erst ans Licht getreten, als das Judentum, das sie geschaffen, zerbrach. Es war hier ein gutes Stück der neuen religiösen Sprache vorgebildet, die das Christentum brauchte; die Septuaginta wurde das heilige Buch der Christen, und auch die Art der Auslegung, in der man griechischem Denken das orientalische Buch nahebringen konnte, die Allegorese, entstand hier.

Wenn wir den eigentümlichen Charakter des hellenisch gebildeten Diasporajudentums uns vergegenwärtigen wollen, so dürfen wir uns auf die Darstellung der Frömmigkeit einer Persönlichkeit beschränken, Philos. Sonst haben wir nur vereinzelte Fragmente, die nicht ausreichen, uns eine Geschichte der Entwicklung des alexandrinischen Judentums zu ermöglichen. Die Persönlicheit des Josephus entbehrt fast jeglichen religiösen Kalibers. Eine Schilderung der Frömmigkeit des Philo aber ist in diesem Zusammenhange notwendig.

Kapitel XXIII. Philo.[1])

Am meisten entfernt sich vom Typus der jüdischen Durchschnittsfrömmigkeit der alexandrinische Philosoph Philo, so weit, dass er für sich allein neben der Darstellung der Gesamtfrömmigkeit des

1) Zu der im folgenden versuchten Darstellung Philos kann ich an Literatur wenig angeben. Man hat Philo fast immer nur nach der philosophischen Seite gewürdigt und aus der Darstellung seiner Person und Lehre ein Kapitel hellenischer Philosophie gemacht. Dabei ist die religiöse

Judentums eine eigne Darstellung erfordert. Wenn wir vom alexandrinischen Judentum reden, so tun wir das eigentlich wesentlich und in erster Linie im Hinblick auf diese einzelne Erscheinung. Wir dürfen dabei nicht vergessen, dass Philo nicht das alexandrinische resp. das Diasporajudentum ist. Philo hat allem Anschein nach, wie schon hervorgehoben wurde, innerhalb seines Volkes eine sehr einsame Position gehabt. Er redet zwar im Verlauf seiner Darlegungen und der Ausführungen seiner allegorischen Exegese von Vorgängern und Mitforschenden, die er gehabt habe. Aber nirgends treten diese aus der Unbestimmtheit und Nebelhaftigkeit allgemeiner Angaben heraus. Und was wir innerhalb der uns bekannten jüdisch-alexandrinischen Literatur an Zeugnissen einer gleichen Geistesrichtung vorfinden, das zeigt uns freilich, dass es etwa seit dem augusteischen Zeitalter (nicht viel früher s. o. S. 26 ff.) unter den gebildeten Juden Alexandriens eine moderne, auf einer stärkeren Berührung und einer zusammenfassenden Auseinandersetzung mit hellenischer Kultur und Geisteswelt hinarbeitende Richtung gab. Aber es bleibt das alles doch fragmentarisch, während in Philos Lebensarbeit ein grosses Ganzes vorliegt, ein systematischer Versuch der Harmonisierung hellenischer und jüdischer Weltanschauung. Philo selbst ist sich der Einsamkeit seiner Stellung sehr wohl bewusst gewesen. Er hat seine Werke nur für sehr wenige geschrieben, und er will nur für wenige schreiben. Seine Schriften — nicht nur der allegorische Kommentar — tragen mit wenigen Ausnahmen Mysteriencharakter, er wendet sich in ihnen an einen kleinen Kreis von Eingeweihten (s. u.). Es ist keineswegs nur Jargon und Nachahmung, wenn er zu immer wiederholten Malen seine Lehren als Mystagoge vorträgt. Auch hat Philo auf die weitere Entwicklung des jüdischen Geistes und der jüdischen Literatur keinen nennenswerten Einfluss ausgeübt. Er repräsentiert die äusserste Annäherung des Judentums an das Hellenentum. Er zeigt, was, allerdings nur an einem einzigen Punkt, innerhalb des Judentums möglich

Seite der Person und Lebensanschauung Philos zu kurz gekommen. Anregungen fand ich in dem betreffenden Abschnitt von Schlatters „Glaube", vgl. auch Ziegert, „über die Ansätze zu einer Mysterienlehre bei Philo". St. Kr. 1894, 706—732; L. Treitel, d. rel. gesch. u. kulturgesch. Stellung Philos. St. Kr. 1904, 380—401 (etwas einseitige und kritiklose Verherrlichung Ph's.) Beste zusammenfassende Darstellungen: Gfrörer, Philo. 2 Bde. 1831. Zeller, Gesch. der griech. Philos.[3] III 2. 338—418. Schürer III 542—562. Vgl. zur philonischen Philosophie: Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Relig. 1895. 1—75). Literatur bei Schürer III 542—544.

gewesen ist. Er wäre spurlos verschollen, wenn nicht sehr bald die christliche Kirche sich dieses jüdischen Weisen bemächtigt hätte. Hier hat er in einer erstaunlichen Weise weitergewirkt. Innerhalb der Religionsgeschichte des Judentums aber steht er als eine einsame Gestalt.

Wenn wir das Äussere seiner Schriftstellerei, seiner Persönlichkeit und seines Lebens ins Auge fassen, so tritt uns Philo freilich als ein überzeugungstreuer Jude entgegen. Seine ganze Weltanschauung scheint er aus dem Pentateuch zu entwickeln. Die überwältigende Mehrzahl seiner Schriften sind Auslegungen der mosaischen Schriften oder zusammenfassende Darlegung der mosaischen Gesetzgebung. Moses [1]) ist ihm der Träger der göttlichen Offenbarung, hinter dem alle übrigen Propheten und Weisen verschwinden, er feiert ihn in der Darstellung seines Lebens als den Hohenpriester, Propheten, König und Gesetzgeber. Besseres als er hat keiner der heidnischen Weisen gesagt, vielfach waren jene von ihm abhängig. Seine Schriften sind absolute Autorität, und tiefe geheimnisvolle Weisheit ist in jedem Buchstaben. Er ist der Gründer und Herrscher eines philosophischen Volkes, des heiligsten Kleros der Menschen. Israel hat den Beruf des Propheten und Priesters [2]) unter den Völkern. Philo glaubt an eine herrliche Zukunft dieses Volkes, wenn auch dieser Glaube keine grosse Rolle bei ihm spielt.[3]) Er bleibt in seinem Leben gesetzestreuer Jude, nicht gerade in dem palästinensisch rabbinischen Sinn, aber doch soweit einem Diasporajuden dies möglich war. Trotz seiner geistigen Umdeutung [4]) des Gesetzes hält er an dessen buchstäblicher Erfüllung fest. Das mosaische Gesetz hat nicht

1) Vgl. zur Verehrung, die Philo gegenüber Moses hegte, besonders die „Vita" des Moses. — Gfrörer 60—67.

2) Vita Mosis I 149 M. II 104 (ἔθνος), ὅπερ ἔμελλεν ἐξ ἁπάντων τῶν ἄλλων ἱερᾶσθαι, τὰς ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἁπάντων ἀεὶ ποιησόμενον εὐχάς. de Abrah. 98 M. II 15: ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον, ὅ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ παντὸς ἀνθρώπων γένους ἱερωσύνην καὶ προφητείαν λαχεῖν. — de creat. princ. 6. M. II 366 f. de monarchia II 6. M. II 227. — Gfrörer 486 ff.

3) Vgl. die Schrift Philos de praemiis et poenis, de execrationibus. Gfrörer 495 ff.

4) Vgl. die scharfe Polemik gegen die am Buchstaben hängenden Erklärer de Cherubim 42. M. I 146: ἐκείνοις δὲ οὐκ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ, τύφῳ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων, γλισχρότητι καὶ τερθραίαις ἐθῶν (den Possen der Gebräuche), ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ εὐαγὲς καὶ ὅσιον παραμετροῦσιν. Man beachte, dass Philo sich hier als Führer der Eingeweihten gegenüber einer andersgesinnten und unzugänglichen Masse weiss.

nur eine Seele, welche durch die geistige Deutung enthüllt wird, sondern auch einen Leib. Wenn man die Seele will, muss man auch den Leib wollen. Man muss nicht nur innerlich der Weise sein wollen, sondern auch äusserlich als solcher erscheinen.[1]) Scharf wendet sich Philo gegen die, welche die Aussenseite des Gesetzes verwerfen wollen. Als sein Volk ihn brauchte und es sich um Tod und Leben handelte, hat Philo, noch im höheren Mannesalter, ungern sich losreissend von dem stillen und göttlichen Leben des Philosophen, sich als Führer an die Spitze der Gesandtschaft nach Rom an den Kaiser Gajus gestellt. Und mit der abgeklärten ruhigen Haltung des Philosophen bildet der flammende jüdische Fanatismus in den Streitschriften aus jener schwer bedrängten Zeit einen seltsamen Kontrast.[2])

Doch wenn wir tiefer in die Lebenshaltung und Weltanschauung dieses Mannes hineinschauen, so erscheint wieder, auf den ersten Blick wenigstens, alles hellenisch. Die äussere Haltung seines Lebens, sein ganzer schriftstellerischer Betrieb sind die des hellenischen Weisen und Literaten. Es fehlt seinen Schriften — von wenigen Ausnahmen abgesehen — völlig alles Aktuelle, jede praktische Beziehung auf das alltägliche Leben. Die Gesamtdarstellung gewinnt trotz aller Anlehnung an den Buchstaben der Schrift und der vorherrschenden Form des Kommentars den zusammenhängenden Charakter hellenisch philosophischer Untersuchung. Auf Schritt und Tritt termini technici der philosophisch hellenischen Sprache! Das technische Mittel, mit dem er das Kunststück fertig bringt, aus mosaischen Schriften hellenische Philosophie herauszuschlagen, die Allegorese, verdankt er der Stoa. Seine Behandlung des Pentateuchs ist genau dieselbe, wie diejenige, mit welcher die Stoa den volkstümlichen Glauben der Hellenen umdeutete. Die grossen hellenischen Philosophen kennt und citiert er. Der erste unter ihnen ist ihm der

1) Vgl. besonders die grosse Ausführung des Philo de migrat. Abrah. 86—105 M. I 449—452. Hier erklärt sich Philo bestimmt gegen jeden Bruch mit dem Zeremonialgesetz. Die, welche die tiefere geistige Deutung desselben besitzen, sollen nicht meinen, dass sie deshalb der wörtlichen Befolgung seiner Gebote überhoben seien. Man lebt nicht in der Wüste, sondern im Verkehr mit andern Menschen, nach denen man sich zu richten hat. Man soll sich hüten, auf alle Ansichten der Menge hochmütig herabzuschauen (τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύπτειν) „τελείας δὲ ψυχῆς ἐστι καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ δοκεῖν εἶναι μεταποιεῖσθαι".

2) Vgl. die Legatio, namentlich aber die Schrift gegen Flaccus.

„ἱερώτατος“ Plato. Er schliesst zuerst bewusst das grosse, die Weltgeschichte beherrschende Bündnis zwischen der „Offenbarungsreligion“ und der idealistisch gerichteten griechischen Philosophie unter Ablehnung ihrer empiristischen, materialistischen und skeptischen Seite. Und vor allem weist er wieder und wieder, ausdrücklich und viel öfter noch stillschweigend, auf den einen grossen Meister, den heiligen Plato [1]) hin, als den starken und unübertrefflichen Bundesgenossen des Moses. Neben dem platonischen haben noch andre philosophische Systeme auf Philo gewirkt: die Zahlenmystik der neupythagoreischen Schule, in erster Linie die Stoa mit ihrer gesamten philosophischen Technik und Terminologie, der Annahme einer weltdurchwaltenden göttlichen Vernunft, der göttlichen in der Welt waltenden Kräfte (λόγοι), namentlich mit ihrer asketisch rigoristischen Lebenshaltung und ihrer strengen Popular-Ethik.[2])

Der Grundgedanke, auf dem die Lebensanschauung und Frömmigkeit des Philosophen Philo ganz und gar ruht, ist demgemäss ein hellenischer. Es ist der Gegensatz von Geist und Materie, ideellem und materiellem Sein, oder um in Philos eigenstem Sinn zu reden, von Gott und Welt. Er hat diesen Gegensatz der griechischen idealistischen Philosophie noch verstärkt und überspannt. Auf Plato fussend, behauptet er die Transzendenz und Weltabgeschiedenheit des göttlichen Wesens gegenüber der stoischen immanenten, pantheistischen Spekulation. Der spätjüdischen Neigung zur absoluten transzendenten Auffassung des göttlichen Wesens folgend, lehrt er, seine griechischen Meister weit überbietend, die schlechthinnige Überweltlichkeit der Gottheit und ihre Unerreichbarkeit auch für das höchstgespannte philosophische Denken. Die Welt der Materie aber wird ihm die Welt nicht nur des niederen, sondern des sündigen Daseins. Die Stoa muss ihm dann mit ihrer Annahme der weltdurchwaltenden göttlichen Vernunft und ihrer Kräfte das Mittel an die Hand geben, Gott und Welt, so gut es geht, in Beziehung zu setzen.[3]) Mitten zwischen diesen Gegensätzen steht der Mensch.

---

1) de providentia II 42. „magnus Plato“. quod omnis probus liber 2. M. II 447 τὸν λιτυρώτατον Πλάτωνα (Hndschr. ἱερώτατον). Andre Urteile über griechische Philosophen Schürer III 544. Anm. 4—6.

2) Vgl. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rede von Wendland u. Kern 1895. S. 1—75).

3) Ich streife hier, da es mir hauptsächlich auf Philos Religion ankommt, seine Lehre von Gott und den göttlichen Mittelwesen nur kurz und verweise auf Gfrörer 113—167. Schürer III 551—555, vgl. o. S. 404 f. über

Die feineren Distinktionen der griechischen Anthropologie und Psychologie verschwinden. Wenn Philo auch, der philosophischen Tradition folgend, fortwährend mit ihnen operiert, im Grunde ist für ihn der Mensch ein zweigeteiltes Wesen, er gehört den beiden Welten an, er ist Geist und Materie, Seele und Leib. Philo wird nicht müde, diesen Gegensatz einzuschärfen. Leg. Alleg. III 71:[1] „Denn wenn der Nus in die Höhe wandert und in die Geheimnisse Gottes sich einweihen lässt, dann beurteilt er seinen Leib als tot und bösgeartet“ .... 72: „Er fragt nicht nach seinem in Wahrheit toten Leib, nur darauf bedacht, dass nicht durch den schlechten und toten Mitgefangenen (συνδέτου) das Beste, die Seele, Schaden nehme“ .... 74: „Wann nur, o Seele, wirst Du Dir am besten bewusst, dass Du einen Leichnam an Dir trägst?[2] Doch dann, wenn Du vollendet und der Siegespreise und Kronen gewürdigt sein wirst ... Denn wenn der Nus den Siegespreis der Tugend davonträgt, dann verurteilt er den toten Leib zu Tode“. Leg. Alleg. I 108: „Gut hat Heraklit, hierin der Lehre des Moses folgend, gesagt: „Wir leben den Tod jener, wir sterben das Leben jener“; denn jetzt wo wir leben, ist unsre Seele gestorben und im Leibe eingeschlossen, wie in einem Grabe.[3] Wenn wir aber gestorben sind, dann lebt die Seele ihr eignes Leben und ist von dem bösen und toten Mitgefangenen, dem Leibe, befreit“. — Der Leib ist ein schmutziges Gefängnis (παμμίαρον δεσμωτήριον),[4] eine Haft (εἰρκτή)[5] des Geistes, er umschliesst ihn wie ein Gefäss (ἀγγεῖον),[6] wie eine Truhe und ein Sarg (λάρναξ, σορός).[6] Die Seele liegt in den Fesseln (ἀνάγκαι)

---

die Hypostasentheologie des Philo. — Hervorzuheben wäre hier noch, wie auch der Logosbegriff Philos den doppelten Einfluss von jüdischer und hellenischer Seite zeigt. Auf der einen Seite haben wir hier überall stoisches Lehngut, auf der andern sehen wir enge Verwandtschaft mit der Memraspekulation des Judentums.

1) Vgl. q. rer. div. her. 64. M I 482. Hier wird neben dem Leib τὸ ἕτερον ψυχῆς τμῆμα genannt, der unvernünftige Teil des menschlichen Innenlebens. Er steht wie das σῶμα im schroffen Gegensatz zum νοῦς.

2) νεκροφορεῖν, vgl. de agricultura 25. M. I 304: τὸν σύνθετον χοῦν, τὸν πεπλασμένον ἀνδριάντα, τὸν ψυχῆς ἔγγιστα οἶκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα ...

3) ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης; vgl. de creat. princ. 8. M. II 367.

4) De migr. 9. M. I 437 u. q. rer. div. her. 85. M. I 485.

5) Q. rer. div. her. 68. M. I 482.

6) De migr. 16. M. I 438.

des Leibes,[1]) sie wurzelt im irdischen Leibe und muss von ihm gereinigt werden,[2]) sie ist gebunden an den sterblichen Leib.[3])

In alle Ewigkeit besteht diese zweigeteilte Welt. Es bleibt möglich, dass Philo mit der Stoa den Gedanken eines Weltuntergangs durch Feuer geteilt hat (s. o. S. 324). Aber dieser Gedanke liegt für ihn ganz an der Peripherie. Jedenfalls würde auch nach einem Weltuntergang keine andersartige Welt entstehen. Derselbe Kampf, derselbe Gegensatz würde von neuem beginnen. Innerhalb dieser ewigen Gegensätze hat der Mensch zu allen Zeiten und unter allen Umständen dieselbe Aufgabe: sich auf sein besseres Ich zu besinnen, sich von der niederen Welt und Daseinsweise abzuwenden, den Weg zur himmlischen Heimat, zu Gott zurückzufinden. Dem Weisen und Frommen gelingt das schon in diesem Leben. Wer aber so in diesem Leben sein besseres Ich geübt und gekräftigt hat, dessen Seele erhebt sich nach dem Tode in höhere Sphären. Wenn man aber auf die Gesamtheit der Individuen sieht, so steigen in ewigem Kreislauf die Seelen aufwärts und abwärts vom Himmel zur Erde und von der Erde zum Himmel je nach ihrem Verdienst und ihrer Würdigkeit.[4])

Jeder eigentliche Gedanke an eine Offenbarung Gottes in der Geschichte tritt hier zurück. Gott trägt nicht mehr mit mächtiger Hand die Geschichte der Völker und seines Volkes, er greift nicht mehr lohnend und strafend in sie ein. Nach dem ehernen Gesetze einer vernünftigen Notwendigkeit bewegt sich, immer gleichmässig und in derselben Weise, das Weltall. Das mosaische Gesetz ist nur ein Spiegelbild der ewigen vernunftgemässen Schöpfungsordnung Gottes. Philo hat noch einen gewissen Rest apokalyptischer Zukunftserwartungen. Aber die drohenden Strafen, die er verkündigt, sind eine notwendige Reaktion der Natur der durch die Sünde der Menschen misshandelten Erde, und die glänzende Zukunft Israels be-

1) Q. rer. div. her. 45. M. I 479; 274. M. I 512.

2) Q. rer. div. her. 239 M. I 506: προσερριζωμέναι τῷ γηίνῳ σώματι καθαρθεῖσαι μετεωροπολεῖν ἰσχύουσιν.

3) De caritate 3. M. II 387.

4) Die Lehre von den Seelen entwickelt Philo im Zusammenhang mit seiner Angelologie. Die Engel (und Dämonen) sind ihm mehr oder minder reine Seelen, welche den Luftraum bevölkern. Von diesen bleiben die einen, die reinsten, ganz in ihrer Sphäre. Die weniger reinen aber steigen in das irdische Leben des Leibes hinab. Die schlechteren tauchen ganz unter in die Materie und Sinnlichkeit. Die der Weisheit ergebenen aber finden den Weg rückwärts. Die Hauptstellen sind de gigantibus 6—18. M. I 263—265. de somniis I 133—156. M. I 641—644, vgl. Gfrörer 358 ff.

ruht wesentlich — wenn hier auch wunderbare Potenzen eingreifen — auf der notwendig erfolgenden Anerkennung dieses königlich philosophischen Volkes von seiten der andern Völker.[1]) — Die Geschichte des Volkes Israel löst sich ihm auf in eine Psychologie des stetig sich gleich bleibenden religiösen Lebens, die Patriarchen sind die vorbildlichen Gestalten für die einzelnen Lehren dieser Psychologie. Alles ist auf einer Fläche aufgetragen, alles Nacheinander wird ein Nebeneinander. Es geschieht nichts in der Welt als das ständige Sich-Erheben und Aufsteigen der einzelnen frommen Seelen zu dem ewigen Gott.

Auch darin ist Philo durchaus von späthellenischem Geist durchtränkt, dass er sich in seiner ganzen Lebenshaltung abseits vom Leben des Tages und seinen Aufgaben stellt. Das höhere Leben des Menschen steht ausser aller Beziehung zum natürlichen Leben. Dieses ist nur ein Hemmnis des Höheren: ἄθλιος καὶ δουλείας γέμων βίος (rer. div. her. 113 M. I 489). Das Lebensideal Philos ist das des griechischen von der Welt und ihrem Lärm zurückgezogenen Weisen! Der gute, verständige und gerechte Weise ist das Beste in der Welt, ein Nutzen für alle, eine wahrhafte Stütze des ganzen Menschengeschlechts de migrat. 120 f. M. I 554 f. Als es notwendig wurde, hat Philo seinen Mann gestanden und mit seinem Volk und an dessen Spitze den Kampf ums Dasein gekämpft. Aber er empfand diese Zeit und ihre Tätigkeit, weit entfernt in ihr eine Stärkung und Stählung seines besseren Selbst zu sehen, nur als eine empfindliche Störung seines geistigen Lebens:

„Es[2]) gab einst eine Zeit, da ich für die Philosophie und die Betrachtung der Welt und der Dinge in ihr Zeit hatte, da ich Früchte vom Baum der schönen und erstrebenswerten und wahrhaft seienden Vernunft pflückte, immer mit göttlichen Worten und Lehren beschäftigt, an denen ich mich begierig und unersättlich freute, — da ich nichts Niedriges und Irdisches (χαμαιζηλόν) dachte. Auch nicht durch Ruhm oder Reichtum oder Vergnügen des Leibes abgezogen, glaubte ich schon in göttlicher Begeisterung der Seele in höheren Regionen zu schweben, glaubte mit Sonne und Mond zu wandern und der ganzen Himmelswelt. Damals, ja damals schaute ich von oben vom Äther herab und weit wie von einer Warte richtete ich die Augen meines Geistes und schaute unzählbare Gesichte aller Dinge auf Erden und pries mich glücklich, dass ich mit Macht den schlimmen Todeslosen des sterblichen Lebens entflohen sei. — Es lauerte mir aber das schlimmste aller Übel, der das Gute hassende Neid, auf, der mich plötzlich

1) Vgl. de praemiis et poenis, de execrationibus.
2) De leg. spec. III 1. M. II 299.

überfiel und mit Gewalt an mir zu zerren nicht aufhörte, bis er mich in das grosse Meer der politischen Sorgen hineingezogen, indem ich dahintreibend kaum mit dem Kopf an die Oberfläche komme. Dennoch widerstrebe ich mit aller Kraft . . . . . Deshalb gibt es Augenblicke, in denen ich den Kopf nach oben bekomme, und mit getrübtem Geistesauge — denn seine Klarheit hat die fremde Tätigkeit verfinstert und beschattet — blicke ich mit heisser Sehnsucht nach reinem und leidlosem Leben ringsumher. Wenn mir aber unerwartet eine kurze Windstille und Meeresruhe vom politischen Leben geschenkt wird, dann schwinge ich mich geflügelt empor und bald durcheile ich den Himmelsraum und atme die Luft der Weisheit, die mich oft mahnt, wie vor harten Herren zu entlaufen, da nicht nur die Menschen, sondern auch die Dinge von allen Seiten wie ein Giessbach auf mich einströmen. Aber auch dafür gebührt Gott Dank, weil ich, obwohl mit den Wogen ringend, nicht ganz verschlungen werde".

Diese Stimmung steigert sich bereits bei Philo hier und da zu mönchisch asketischer Weltflucht. Dem von der Kultur und ihrem verworrenen Treiben übersättigten Alexandriner lag die grosse Stille und Einsamkeit der Wüste zu nahe, als dass sich hier nicht frühzeitig die Sehnsucht nach dem einsamen Leben in der Wüste hätte regen sollen. Philo erzählt von sich, dass er oft die Menschen, Verwandte, Freunde und Vaterland verlassen und in die Einsamkeit (Wüste) gewandert sei, um etwas des „Schauens Wertes" zu sehen.[1]) Er spricht wiederholt die Meinung aus, dass, wenn man zu wahrer Erkenntnis gelangen wolle, man die Augen schliessen, die Ohren verstopfen, den Sinnen ihren Abschied geben, in der Einsamkeit und Dunkelheit verweilen müsse.[2]) Er beschreibt bewundernd das Leben jener seltsamen Einsiedler, der Therapeuten; auch den Essenern, der jüdisch palästinensischen Mönchssekte, hat er wiederholt seine Aufmerksamkeit zugewandt. Er warnt hier allerdings vor Übertreibungen (de fuga § 23 ff. M. I 549 ff.). Man soll nicht vorschnell das „mönchische" Leben (τὸν αὐστηρόν τε καὶ μονωτικὸν βίον) wählen. Man soll es erst tun, wenn man sich im irdischen Leben massvoll und gerecht bewährt hat.[3]) Aber dann gilt es auch „ἀνδρῶν δὲ ἄριστον ἄθλον ἡ τοῦ θεοῦ μόνου θεραπεία" . . . § 40. „τὸ γὰρ θεραπευτικὸν γένος ἀνάθημά ἐστι θεοῦ". § 42.[4]) Asketische Äusserungen finden sich bei Philo sehr häufig. Er folgt hier mit Vorliebe

1) Leg. alleg. II 85. M. I 81. Philo weist hier allerdings zugleich auf die relative Vergeblichkeit dieses Bemühens hin.

2) Leg. alleg. II 25. M. I 71. de migr. 191. M. I 466.

3) Vgl. § 35: „τὸν ἄμικτον καὶ ἀκοινώνητον, μονότροπόν τε καὶ μονωτικὸν βίον ζηλοῦτε;

4) Vgl. § 47; 91 f. M. I 559. Leg. alleg. II 55. M. I 76.

der stoisch-kynischen Popularethik. Er verwirft und verbannt allen Luxus des Lebens, sein Lebensideal findet er in der Gemeinschaft der Therapeuten verwirklicht. Er bedauert, dass der Weise nicht den Nahrungstrieb überhaupt töten könne, dass die menschliche Natur gezwungen werde, Nahrung und Trank zu gebrauchen.[1])

Das ist bereits eine Überspannung des griechischen Ideals des Weisen, aber sie liegt ganz in der Linie dieses Ideals. Wohin wir auch schauen — Philo erscheint zunächst als ein charakteristischer Vertreter spätgriechischer Lebensanschauung und Frömmigkeit.

Und doch wieder ist ein unverkennbarer Unterschied zwischen dem spätgriechischen Weisen damaliger Zeit und dem Juden Philo. Schon wenn wir das Äussere seiner Schriftstellerei ins Auge fassen, zeigt sich vor allem eine derartige Alleinherrschaft des religiösen Interesses, wie wir diese nirgends in der hellenischen Philosophie der Jahrhunderte vor Philo finden. Die Logik und die Physik treten ganz zurück. Die metaphysischen Fragen werden immer nur so weit erörtert, als sie von religiösem Interesse sind; die Ethik Philos ist aufs engste verwachsen mit seiner religiösen Weltanschauung. Es ist wahr, auch hier folgt Philo zunächst nur der Entwicklung der späteren hellenischen Philosophie, die sich ebenfalls mehr und mehr von den schwierigeren theoretischen Problemen abwandte und den praktischen religiösen und ethischen Bedürfnissen des Menschen sich zuwendend dem einzelnen einen Halt und eine feste praktische Lebensanschauung zu bieten suchte. Aber nirgends tritt das so deutlich hervor als bei Philo, und nirgends wenigstens überragt das religiöse Interesse so sehr das ethische wie hier. Philo ist der erste Theologe, den wir mit Recht so nennen können. Der Fromme, heisst es bei ihm, weiht Gott „seine Vernunft (διάνοια), dass er über nichts andres denke als über Gott und seine Kräfte (ἀρεταί)".[2]) Philo ist sich selbst des Unterschiedes seines Strebens von der hellenischen Weisheit bewusst. In Abrahams Leben und Entwicklung schildert er die Entwicklung des frommen Denkers. Ausgegangen ist Abraham von der Astronomie der Chaldäer; die Kenntnis der Natur und ihrer Probleme ist die erste Stufe der Entwicklung. Dann ist Abraham ins Land der Sinne nach Haran gezogen. Vom Himmel und der Natur wendet der Denker sich zur Erforschung des Sinnenlebens und

1) Leg. Alleg. III 141 ff. M. I 115 f. (147 τὴν δὲ κοιλίαν ἐκτεμεῖν ἀδυνατεῖ. τοῖς γὰρ ἀναγκαίοις σιτίοις καὶ ποτοῖς ἡ φύσις βιάζεται χρῆσθαι).

2) q. rer. div. her. 110 M. I 488.

des eignen Selbst. Offenbar denkt Philo bei der Schilderung dieser Stufe vor allem an die hellenische Wissenschaft (Logik, Psychologie, Ethik). Dann aber gelangt Abram in die Heimat, er heisst nun Abraham, πατὴρ μετέωρος. Über jene zwei Stufen hinaus gibt es für den frommen Denker eine dritte Stufe, die der Beschäftigung mit den göttlichen Dingen, die Theologie, deren Symbol „Abraham" wird.

Für die griechische idealistische Philosophie (mit ganz vereinzelten Ausnahmen) bleibt die Gottheit im Grunde doch eine ziemlich leere Abstraktion, ein Grenzbegriff, das Höchste, Unerkennbare und Unnennbare. Für Philo ist und bleibt Gott eine höchst lebendige Realität. Er mag, durch griechische Spekulation und durch die transzendente Richtung des spätjüdischen Glaubens beinflusst, noch so stark die Überweltlichkeit, die Unzugänglichkeit und Unerkennbarkeit Gottes behaupten und die Negationen alles Endlichen auf ihn häufen: der alttestamentliche Gottesglaube durchbricht bei ihm doch die Hülle der philosophischen Spekulation. Nach religiösen Bekenntnissen wie den Folgenden suchen wir in der vorphilonischen hellenischen Philosophie vergebens:

Cherubim 86 M. I 154: „Allein Gott feiert wahrhaft, er allein ist froh, er allein freut sich, er allein ist selig, ihm allein ist der kampflose Friede zu teil geworden.[1]) Ohne Trübsal ist er und ohne Furcht und frei von allem Bösen, unablässig tätig, ohne Schmerz, unermüdlich, voll von ungemischter Freude. Das Allervollendetste ist seine Natur. Mehr noch, er ist der Höhepunkt und die Vollendung, und der Gipfel des Glücks ist Gott ..... Sein Eignes teilt er allen Einzelwesen mit aus einer lauteren Quelle, nämlich aus sich selbst." „Gott allein ist der wahrhaftigste und wirkliche Friede".[2]) Er ist Sonne und Licht, Urheber der Welt und Weltregent, der grosse Wagenlenker, allmächtig und allwirksam. Er ist ein und alles.[3]) Er ist der gute Gott; die Welt vermag die Fülle seiner Güte und seines Reichtums nicht zu fassen.[4]) „Er zeigt seinen überschwenglichen Reichtum darin, dass er auch da Wohltaten erweist, wo sie keinen Nutzen haben; .... Wenn er aufs Meer regnen, wenn er Quellen in der Wüste entstehen lässt, wenn er sandige und rauhe und fruchtlose Steppen durch Ströme bewässert, was anders zeigt er dadurch als die Fülle seines Reichtums und seiner Güte?"[5]) — Nicht die Gedanken sind hier neu und eigenartig. Aber der Ton macht die Musik. Wenn Philo von Gott spricht, so steigert sich seine Sprache zum Hymnus, dann ist er mit ganzer Seele dabei.

---

1) Vgl. de Abrahamo 202 ff. M. II 29.
2) Vgl. de somniis II 253. M. I 692.
3) Leg. alleg. I 44. M. I 52 (ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν).
4) de ebrietate 32. M. I 362.
5) Leg. alleg. I 34. M. I 50.

Und hier trennen sich Philos Wege von denen der griechischen Philosophie. Gott ist für Philo nicht ein Gegenstand des abschliessenden Erkennens. Gott finden ist ein Willensakt. Gott finden heisst erkennen, dass diese sichtbare Welt nicht auf sich selbst ruht; Gott finden heisst alles Sichtbare und Greifbare für unsicher und ungewiss halten und für gewiss das Unsichtbare und Ungreifbare; Gott finden heisst sich selbst aufgeben, das eigne Ich aus dem Zentrum der Welt herausrücken und ein höheres allmächtiges Wesen an seine Stelle treten lassen.[1]) Gott finden heisst glauben.[2])

Zum erstenmal in der Religionsgeschichte begegnet uns bei Philo im Zentrum der Religion der Gedanke des Glaubens, Philo ist der erste grosse Psychologe des Glaubens. Im Spätjudentum begann man, auch abgesehen von Philo, die Bedeutung des Glaubens für die Frömmigkeit bereits hier und da sich zu vergegenwärtigen (s. o. S. 223 ff.). Aber dass dies mit Bewusstsein geschah, war doch nur selten und vorübergehend. Für die griechische Philosophie ist die Gottheit in zu geringem Masse eine konkrete Realität, als dass der Begriff „Glaube" entstehen könnte. Bei Philo kommt dieser Begriff zu klarer und bewusster Fassung.

Bei der Auslegung der Stelle Gen. 15 6 antwortet Philo auf den Einwand, dass es kein besondres Verdienst sei, dass Abraham Gott geglaubt habe:[3]) „Freund nimm dem Weisen nicht unüberlegt das ihm gebührende Lob und dem Unwürdigen sprich nicht die vollendetste der Tugenden, den Glauben, zu . . . . . Du wirst sicher wissen, dass es wegen unsrer Verwandtschaft mit der sterblichen Natur, der wir eng verbunden sind, die uns Geld und Ehre und Herrschaft und Freunden, Gesundheit und Körperstärke und vielem andern beredet zu trauen, nicht leicht ist, Gott allein ohne eine andre Stütze zu glauben. Dies aber, jedes einzelne fahren zu lassen (ἐκνήφασθαι) und der in sich unzuverlässigen Kreatur zu misstrauen, allein aber Gott zu trauen, der in Wahrheit allein treu ist, ist das Werk einer grossen und olympischen Vernunft".[4]) — „Das allein wahre und sichere Gut ist der Glaube an Gott: Trost des Lebens, Fülle guter Hoffnungen, Leidlosigkeit, ein Strom von Gütern, Absage der schlechten Gesinnung, Erkenntnis der Frömmigkeit, Los der Glückseligkeit, völlige Besserung der Seele, die sich stützt auf den Urheber aller Dinge, der alles kann und das beste will".[5]) Der Glaube verleiht dem Leben die rechte Stetigkeit. „Denn wann

1) de Abrahamo 268 f. M. II 39 u. ö.

2) de migratione 132 M. I 456: τίς οὖν ἡ κόλλα τίς; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις. ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν.

3) q. rer. div. her. 91 ff. M. I 485.

4) Vgl. de Abrahamo 262. M. II 38. q. rer. div. her. 14. M. I 475 (τοὺς ἔρωτι σοφίας θεῷ πεπιστευκότας).

5) de Abrahamo 268. M. II 39.

vermag die Vernunft zu stehen und nicht mehr wie das Zünglein an der Wage hin- und herzuschwanken, als wenn sie im Angesicht Gottes steht, ihn sehend und von ihm gesehen"?[1])

Sehr schön hat Philo auch bereits die Paradoxie, die in allem wahren Glauben liegt, erkannt. In ihm naht sich der endliche Mensch in Furcht und Zittern dem allmächtigen, überweltlichen Gott, seines Abstandes sich bewusst. Und doch wagt er es, im Glauben den Abgrund, der ihn von Gott trennt, zu überbrücken. Aus der zitternden Furcht heraus erhebt sich der Glaube zur Freude und zum Freimut (παρρησία).

Q. rer. div. her 24 M. I 476 lässt Philo Abraham sprechen:[2]) „Ich kenne wohl Deine überschwengliche Macht, ich kenne die Furchtbarkeit Deiner Herrschaft, in Furcht und Zittern trete ich vor Dich und doch wieder getrost, denn Du hast mir gesagt, ich solle mich nicht fürchten." S. u. — § 28: Aber während ich sage, dass ich getrost bin, bekenne ich doch wiederum, dass ich mich fürchte und niedergeschlagen bin. Und (doch) führen Furcht und Zuversicht nicht einen unlöslichen Streit in mir, wie man meinen könnte, sondern sie klingen harmonisch zusammen. Unendlich labe ich mich an dieser Mischung, die mich gelehrt hat, nicht ohne Furcht freimütig zu reden und nicht ohne Freimut mich zu fürchten. Denn ich lernte mein Nichts zu messen und die überschwengliche Höhe Deiner Wohltat zu übersehen, und wenn ich mich selbst wahrnehme als Erde und Asche und noch Geringeres, dann gerade wage ich es, vor Dich bittend zu treten, gering geworden, in den Staub geworfen, in die Elemente aufgelöst, bis dahin, dass es mir scheint, ich bestünde nicht mehr".[3])

Sehr oft finden sich auch innerhalb dieser herrlichen Bekenntnisse des Philo stark intellektualistisch gefärbte Stellen. Der Glaube ist das „Werk einer olympischen Vernunft".[4]) Man glaubt aus Liebe zur Weisheit. Die Nichtglaubenden sind der gemeine Haufe. Auf der andern Seite aber weiss Philo sehr wohl, dass alles Höchste und Beste dem Menschen von Gott geschenkt wird, dass Gott dem Menschen und seinem Wollen mit seiner vollkommenen Güte zuvorkommen muss. Er muss den Menschen aus sich herausführen, aus dem Gefängnis des Leibes,

1) de somniis II 226. M. I 688.

2) Vgl. Schlatter, der Glaube 96.

3) Vgl. die Betonung der παρρησία q. rer. div. her. 6. 14. 21. — Verwandte Begriffe, die mit dem Glauben verbunden werden, sind die Freude, χαρά (ein Symbol der himmlischen Freude ist Isaak = γέλως), die ἐλευθερία de migr. 25 M. I 440.

4) de somniis I 151. M. I 643: σοφοὶ μὲν γὰρ τὸν ὀλύμπιον καὶ οὐράνιον χῶρον ἔλαχον οἰκεῖν.

den Höhlen der Sinne, vor allem aus sich selbst heraus und dem trügerischen Wahn, dass er mit eigner und selbstherrlicher Meinung etwas fassen könne.[1]) „Zunächst nun hast Du als Eigentum nichts Gutes, und was Du auch zu haben glaubst, hat ein andrer Dir dargereicht. Daraus folgt, dass Gott aller Besitz gehört und nicht der bettelhaften und die Hände zum Nehmen streckenden Kreatur".[2]) Gott muss mit seiner Güte das bittere Nass der Seele süss machen.[3]) Und wie der Mensch alles und das Beste von Gott empfangen hat, so soll er alles, sein ganzes Selbst, Gott wiederum darbringen.[4])

Freilich rückt nun Philo an diesem Punkt von seiner doch vorwiegend auf alttestamentlichem Boden gewachsenen Frömmigkeit wieder etwas ab. Denn was er über den Glauben und die dem Glauben verwandten Stimmungen ausführt, das ist für ihn noch nicht das Höchste. Es gibt noch eine höhere Stufe des frommen Erlebnisses. Gottes eigentliches Wesen bleibt auch dem Glaubenden in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Es liegt ganz ausserhalb der Welt, nicht nur der Welt der Sinne, der Erfahrung, sondern auch der von der Vernunft geschauten Welt, es ist für alles, auch das höchste Erkennen, unerreichbar.[5]) Daher gibt es nur einen Weg, wahrhaft zur Gottheit zu gelangen: die Ekstase. Der Mensch muss ganz aus sich heraus, wenn er jene finden will, er muss nicht nur seine Sinne, sondern auch seinen Nus, sein geistiges Selbst, verlassen, um Gott zu finden.[6]) Der höchste Zustand der Frömmigkeit ist Ekstase,[7]) Inspiration. Inspirierte Gottes waren die Propheten, und jeder Fromme, der die höchste Stufe der Frömmigkeit erreicht, ist Prophet.[8])

---

1) q. rer. div. her. 85. M. I 485.

2) ib. 103. M. I 487.

3) Vgl. de migr. 30. M. I 441; 171. M. I 463; q. rer. div. her. 58. M. I 481.

4) Leg. alleg. II. 32 M. I 72; de migr. 31—36. M. I 441.

5) q. rer. div. her. 74. M. I 483; 110. M. I 488; Leg. alleg. I 82. M. I 60; III 29. M. I 93.

6) Vgl. z. B. de monarchia I 6. M. II 218; de posteritate Cain 15—21 M. I 229. Zu erfassen, dass Gott unerfassbar sei, ist μέγιστον ἀγαθόν. Vgl. ib. 168 f. M. I 258.

7) Vgl. q. rer. div. her. 74. 78. 85. M. I 483—485; Leg. alleg. I 82. M. I 60.

8) Über den ἐνθουσιασμός Philos vgl. Reitzenstein Poimandres 204. R. ist geneigt, in den philonischen Ausführungen mehr Anlehnung an eine ausgebildete literarische Form der religiösen Sprache zu sehen, verweist

Sichtlich entwickelt hier Philo Ansätze hellenischer Frömmigkeit. Namentlich sind es Anregungen der platonischen Philosophie,[1]) die er weiterbildet. Schon für Plato war ja die Tätigkeit des Philosophen auf ihrer höchsten Stufe kein ruhiges vernünftiges Denken mehr, vielmehr ein intuitives Schauen, höchste Begeisterung (ἐνθουσιασμός), göttliche Trunkenheit und göttlicher Wahnsinn (θεία μανία), himmlische Liebe. Etwas von der wilden, mystisch-ekstatischen Frömmigkeit der orphischen Mysterien klingt in seiner Philosophie nach, nur so dass alles hier in einer geläuterten, gereinigten und verklärten Form, auf eine höhere Stufe gehoben, wiederkehrt. Bei Plato freilich stehen jene höchsten begeisterten Zustände des Philosophen, jene θεία μανία und göttliche Trunkenheit, nicht im Gegensatz zu der Tätigkeit des weltdurchdringenden, die Ideen schauenden νοῦς. Er sieht in dem gottbegeisterten Schauen eine gesteigerte Tätigkeit der Vernunft. Philo übernimmt die Gedanken Platos, aber er bringt da einen Gegensatz hinein, wo ursprünglich keiner war. Bei ihm ist die Ekstase ein völlig Neues und Andres, sie tritt in bestimmten Gegensatz zu aller, auch der höchsten Tätigkeit des menschlichen Ich. Das Göttliche liegt seinem Wesen nach vollkommen ausserhalb des menschlichen Ich. Der Mensch muss dieses aufgeben, um jenes zu erlangen. Es bleibt möglich, dass Philo an diesem Punkt nicht allein von Platos Philosophie, sondern auch von dem Mysterienwesen der hellenischen Zeit und ihrer ekstatischen Frömmigkeit direkt abhängig war. Jedenfalls ist seine ganze Sprache durchtränkt von der Sprache der antiken, ekstatischen Frömmigkeit.[2]) Er selbst war sicher Ek-

---

aber auch wieder auf die wirkliche Existenz von Mysteriengemeinden in der Nähe des Philo.

1) Vgl. die Berufung auf den Theaetet: de fuga 63. M. I 555.

2) Ich nenne folgende Termini, die ich beispielsweise mit einigen Stellen belege, die auch wegen ihres sonstigen Gehaltes charakteristisch für die philonische Frömmigkeit sind. μέθη νηφάλιος (θεία) Op. mundi 71. Leg. alleg. III 82; κατέχεσθαι Op. mundi 71. q. rer. div. h. 69. Leg. alleg. III 82. Vit. Mos. I 286; κατοκωχή q. rer. div. h. 249. 264. de fuga 90. V. Mos. I 281 II (III) 246; ἐνθουσιάζειν, ἐνθουσιᾶν Op. mundi 71. de migr. 190. q. rer. div. h. 70. 258. 260. 264. V. Mos. I 286. II (III) 192. Mon. I 8; ἐνθουσιασμός, ἔκστασις de fuga 90. V. Mos. II (III) 246; ἔκστασις q. rer. div. h. III 264 (69. ἐκστῆναι); κορυβαντιᾶν Op. mundi 71. q. rer. div. 69; βακχεύειν q. rer. div. h. 69; μυεῖσθαι (μυστήρια) Leg. alleg. III 71. 100. V. Mos. I 264; μανία (μαίνεσθαι) q. rer. div. h. 249. 264; ἔνθεος q. rer. div. h. 249. 264. V. Mos. I 175. 288; ἐπιθειασμός q. rer. div. h. 69; θεοφορεῖσθαι q. rer. div. h. 69.

statiker und spricht aus eigenster Erfahrung, wenn er von diesen Äusserungen überspannter und gewalttätiger Frömmigkeit redet. Die Lebendigkeit seiner Schilderung beweist das.

Schritt für Schritt begegnen wir bei Philo Schilderungen dieses ekstatischen Erlebens. Zunächst wird das „Aussichherausgehen", „Nichtmehrbeisichselbstsein" wieder und wieder als die Grundforderung zur Erreichung jener höchsten Erlebnisse der Frömmigkeit hingestellt q. rer. div. her. 69: „Ergreift eine Sehnsucht Dich, o Seele, Deine göttlichen Güter zu erwerben, so lass nicht nur den Leib . . . . die Seele und die Rede . . . . sondern enteile Dir selbst, tritt aus Dir heraus, wie die Besessenen und Korybanten vom (Bakchus-) Taumel ergriffen, von Gott erfasst, gewissermassen in prophetischer Vergottung". Der Gläubige gelangt zu Gott: „in der Begeisterung, wenn die Vernunft nicht mehr bei sich selbst weilt, von himmlischer Liebe heftig und bis zum Wahnsinn erregt, vom wahrhaft Seienden ergriffen, nach oben zu ihm emporgezogen" ib. § 70. Oder es heisst[1]) umgekehrt, dass, wenn Gott zu den Menschen kommt, dann das bewusste Geistesleben des Menschen schwinden muss. „Als die Sonne untergegangen, erschien Gott dem Abraham" (Gen. 15 12). „Denn in die Fremde wandert der Nus in uns bei der Ankunft des göttlichen Geistes, nach dessen Weggang zieht dieser wiederum ein. Denn es ist Gesetz, dass Sterbliches und Unsterbliches nicht zusammenwohnen können".[2]) Selbst der göttliche Logos ist dann nicht mehr das letzte Ziel, dieses ist und bleibt das unergründliche Wesen Gottes de migr. § 174: „Solange sie (die Seele) nicht vollendet ist, braucht sie als Führer des Weges den göttlichen Logos . . . Nachdem sie aber zum höchsten Wissen gelangt ist, dann wird sie, mit Anspannung vorwärts eilend, dem vorherigen Wegführer gleich sein. Denn beide werden so Genossen (ὁπαδοί, vgl. rer. div. her. 76) des Allführers Gottes sein."

Noch genauer schildert Philo die psychologischen Vorgänge in jenem ekstatischen Erlebnis Op. mundi 71: „Von nüchterner Trunkenheit ergriffen, wie die Korybanten, wird die Seele Gottes voll, und von einer andern Sehnsucht und von höherem Verlangen ergriffen wird sie zum hohen Himmels-

---

V. Mos. I 283. III 34; θεοφόρητος q. rer. div. h. 258. de fuga 90. V. Mos. II (III) 246; μετεωροπολεῖν Leg. alleg. III 71. 84; μετέωρος Mon. I 5; vgl. Leg. alleg. III 83; ἔρως οὐράνιος (ἵμερος, πόθος βελτίων) q. rer. div. h. 70. V. Mos. II (III) 67; vgl. Leg. alleg. III 84. Op. mundi 71. q. rer. div. h. 69; θεσπίζειν V. Mos. I 175. II (III) 192. 250; καταπνεῖσθαι V. Mos. I 175. III 1. q. rer. div. h. 64; ἐπιθειάζειν V. Mos. II (III) 263; ἀποφθέγγεσθαι, ἀναφθέγγεσθαι V. Mos. I 288. II (III) 263. 275. q. rer. div. h. 259.

1) Vgl. q. rer. div. her. 70, vgl. 74. M. I 482 f. Leg. alleg. III 40 f. 44. 48. M. I 95 f. — Philo bezeichnet diesen Zustand des Menschen als γυμνότης. Leg. alleg. II 22 ff. M. I 71. 53 ff. (besonders 59 f.) M. 75—77. Er bezeichnet die Ekstatiker als „οἱ τὸν ἀκούσιον φόνον δράσαντες" de fuga 94. M. I 560 (vgl. § 91 ff.).

2) q. rer. div. her. 265. M. I 511; vgl. die ganze Ausführung zu Gen. 15 12. ib. 249 ff. M. I 508 ff.

gewölbe der geistigen Welt fortgerissen, glaubt sie bis zu ihm selbst, dem grossen König, vorzudringen. Wie sie aber danach strebt, ihn zu sehen, strömen ihr lautere, unvermischt reine Strahlen wie ein Giessbach entgegen, so dass sie durch den Glanz das geistige Auge blenden." Ob der Gläubige also sein Ziel erreicht, weiss er selber kaum. Auf der höchsten Höhe, im reinsten Äther des göttlichen Daseins angelangt, schwindet das Bewusstsein. Trotzdem heisst es an andrer Stelle, in welcher diese Erlebnisse ganz ähnlich geschildert werden: „Obwohl wir in dieser Weise eine deutliche Vorstellung von dem wahrhaft seienden Gott nicht erlangen, dürfen wir von dem Suchen nach ihm nicht ablassen, weil das Suchen nach ihm auch ohne zu finden dreifach begehrenswert ist".[1])

Man glaubt in dieser Schilderung des „Aufstiegs der Seele" zum Himmel einen Mystagogen eines hellenistischen Mysterienvereins reden zu hören. Der Zauber der Mysterienreligion hat auch den Philo in seinen Bannkreis gezogen.[2]) Er spricht ihre Sprache und wenn er, wie wir bereits sahen, seine Philosophie mit dem „Geheimnis" umgibt, wenn er wieder und wieder in den meisten seiner Schriften betont, dass er nur für einen Kreis von Eingeweihten rede, so ist das nicht bloss künstliche Nachahmung und Herübernahme, sondern innere Geistesverwandtschaft mit dem Mysterienwesen seiner Zeit.[3])

1) de mon. I 5. M. II 217. Ähnliche Schilderungen de praem. et. poen. 6. M. II 414 (Ausdeutung des Traumgesichts Jakobs). Leg. alleg. III 82. 84. M. I 103 f. (vgl. den Ausdruck μετεωροπολεῖν). de monarchia I 1. M. I 214 (διὰ τῆς ἀπλανοῦς βαδίζειν ὁδοῦ). de migr. 169. (ἀνάβηθι ὦ ψυχὴ πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θέαν).

2) Philo ist nicht nur in der Grundrichtung seiner Frömmigkeit Ekstatiker, sondern er legt auch im einzelnen Wert auf ekstatische Erfahrung. Auch einzelne Erkenntnisse, Schriftdeutungen werden ihm in ekstatischer Offenbarung zu teil. De Cherubim 27. M. I 143: „Ich hörte aber einst ein noch trefflicheres Wort von meiner Seele, die gewohnt ist, oft von Gott ergriffen zu werden und zu weissagen, wovon sie (selbst) nichts weiss. Das werde ich nun aus der Erinnerung vortragen." Vgl. de somniis II 252. M. I. 692; auch Leg. alleg. II 25. M. I 71; II 85. M. I 81; de migratione 191. M. I 466 die allgemeinen Ausführungen über menschliches Erkennen.

3) Folgende Wendungen aus der Sprache der Mysterienreligion habe ich mir bei Philo gesammelt: τελετή. τελεῖσθαι. τέλειος. τὰ τέλεια. τετελεσμένος; μυεῖν. μύστης. μύστις. (μυσταγωγός). μυστήρια (μικρὰ καὶ μεγάλα); ἱεροφαντεῖν. ἱεροφάντης. ἱερὸς λόγος; θίασος. θιασώτης; χορός. χορευτής; παρακαταθήκη. παρακατατίθεσθαι; ὄργια θεῖα. ὀργιάζεσθαι; ἀπόρρητος λόγος; θεολογεῖν. θεολόγος; ἅγιοι. πρεσβύτεροι — νεώτεροι (vgl. de sacrif. Abel et Ca. 131). ὑφηγητής — γνώριμος (vit. Mos. II (III) 153). κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα (νοῦν, γλῶσσαν ἅσιναι). ἀμύητοι. μιαροί. ἀκάθαρτοι. δυσκάθαρτοι κ. δυσέκπλυτοι ψυχαί. μιγάδες. σύγκλυδες. ἐπιφραξάτωσαν ὦτα (ἀκοάς) u. s. w.

Das alles steht nun, wie gesagt, weit ab von jüdischer Frömmigkeit. Es ist nicht einmal mehr reine hellenische Frömmigkeit. Diese starke Überspannung der Gegensätze, der Realismus, mit welchem die kühne platonische Bildersprache aufgefasst und verkörpert wird, der Ernst, der hier mit dem ekstatischen Erlebnis gemacht wird, die Art, wie dieses als ein völliger Gegensatz zum bewussten Geistesleben aufgefasst wird, die mystisch-realistische Beschreibung des Aufstieges der Seele, das alles ist nicht rein hellenisch. Wenn bei Philo auch keine weiteren wesentlichen Einflüsse als die des hellenischen Mysterienwesens anzunehmen sein würden, so hätten wir doch sicher für diese späthellenische Frömmigkeit ihrerseits einen starken orientalischen Einschlag anzusetzen.[1]) Doch wiederum hat auch Philo hier etwas Eignes. Soweit wir die Mystik der griechischen Philosophie und Mysterienreligion überschauen können, tritt in ihr nirgends als Gegenstand der Mystik und Ziel aller Ekstase das höchste göttliche Wesen in dieser starken Konzentriertheit und lebendigen Realität heraus. Dies Streben nach absoluter Lebensgemeinschaft mit dem Höchst-Vollkommenen, Höchst-Lebendigen Gott gibt der philonischen Mystik die besondere Weihe und Eigentümlichkeit. Philo ist der erste Mystiker und Ekstatiker auf dem Boden spezifisch monotheistischer Frömmigkeit. Als solcher hat er seine bleibende Bedeutung in der Geschichte der christlichen Mystik.

Von hier aus entwickelt sich nun auch die philonische Theologie. Sie hängt eng mit der philonischen Frömmigkeit zusammen und ist von hier aus, von mannigfachen Widersprüchen im einzelnen abgesehen, im ganzen durchsichtig und verständlich. Sie entwickelt sich, wie schon gesagt, aus dem einen grossen Problem heraus, wie die Verbindung zwischen dem rein überweltlichen, über alle Erfahrung liegenden Gott und der niederen, mit einem Keim der Unvollkommenheit und des Bösen behafteten Materie herzustellen sei. Das wesentliche Charakteristikum dieser Theologie ist die Hypostasenlehre. Über diese, ihre religionsgeschichtliche Herkunft, Stellung und Bedeutung ist bereits in einem grösseren Zusammenhang gehandelt (s. o. S. 394 ff.). Auch an diesem Punkt wird es wieder deutlich, dass die Grundrichtung der philonischen Frömmigkeit und Theologie

1) Man beachte, dass sich auch bei den palästinensischen Theologen seit der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts und vielleicht schon früher (Paulus) Spuren einer ähnlichen, sicher orientalischen Mystik finden. S. o. S. 408 f. 458.

zwar hellenisch ist, aber doch an manchen Punkten ein orientalischer Einschlag[1]) in dem hellenischen Grundmuster nicht zu verkennen ist. Im einzelnen gehört die Theologie des Philo — auch die genauere Darstellung der Logostheologie — in die Geschichte der Philosophie und nur mittelbar in eine Darstellung der Religion, wenigstens der jüdischen Religion. Denn von dieser steht sie zu weit ab und ist zu singulär, als dass eine Darstellung im einzelnen hier von Wert sein könnte. Hervorgehoben mag noch einmal werden, dass Philo nicht nur die eine Hypostase des göttlichen Logos, sondern eine ausgedehnte und phantastische ganze Hypostasentheologie, eine gewisse Siebeneinigkeit Gottes kennt, und vor allem, dass er seine Hypostasentheologie gerade als Mysterienlehre behandelt.[2])

De Cherubim 42 M. I 146 leitet Philo eine Belehrung darüber, wie Gott mit seiner σοφία die Tugenden zeuge, mit den Formeln der Mysterienreligion ein: „die Abergläubischen sollen ihre Ohren stopfen oder abtreten. Denn göttliche Lehren (τελετάς) für Geweihte lehren wir die Mysten, die der heiligsten Weihen würdig sind . . . . Jenen aber werden wir keinen heiligen Vortrag halten, die mit unheilbarem Übel behaftet sind, dem Stumpfsinn, der am Worte hängt, der Kleinlichkeitskrämerei mit Namen und den Gaukeleien mit Gebräuchen, die keinem andern Heiligkeit und Frömmigkeit zugestehen." Und zum Schluss (48. M. I 147) heisst es: „Dies nehmt mit reinem Ohr, o Mysten, als in Wahrheit heilige Geheimnisse in eure Seelen auf und sagt es keinem von den Ungeweihten . . . . . Wenn ihr aber einen von den Geweihten treffet, dann macht euch schmeichelnd und eifrig an ihn, ob er nicht ein neues geweihtes Geheimnis (τελετή) weiss und es verbirgt" (vgl. § 49). De sacrif. Ab. et Cain 60. M. I 173 f. spricht Philo wieder im Mysterienton[3]) von Gott und seinen beiden obersten Kräften. § 132 M. 189 teilt er in derselben Weise mit, dass Gottes gesetzgebende Dynamis in zwei andre Kräfte, die lohnende und strafende Kraft, zerfalle. De Abrahamo 122 M. II 19 unterscheidet Philo kleine und grosse Mysterien. Wer nur in die kleinen Mysterien eingeweiht ist, erkennt Gott nur in seinen beiden obersten Kräften.[4]) Der in die grossen Mysterien Eingeweihte aber übersteigt die Dyas und dringt zur ungemischten Einheit des göttlichen Wesens vor. Auch das heilige Tetragrammaton ist Gegenstand göttlicher

1) Reitzenstein postuliert für die Hypostasenlehre Philos — es kommt hier namentlich die konkrete Art in Betracht, wie Philo Gott als Vater, die Weisheit als Mutter, die Welt (den Logos) als Sohn auffasst — ägyptischen Einfluss. Poimandres 37 ff.

2) Vgl. Reitzenstein, Poimandres 204. 238 3.

3) „τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγενήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστην λόγον".

4) Vgl. Cherub. 27. M. I 143 f. Das Geheimnis des einen Gottes und der zwei Grundkräfte; die μεγάλα μυστήρια auch Leg. alleg. III 100 M. I. 107. de decalogo 41. M. II 187.

Geheimlehre. Vita Mos. II (III) 114f. M. II 152. Besonders interessant ist endlich die Stelle de fuga 85ff. M. I 558ff. Hier folgen auf eine jener bekannten mysteriösen Einleitungen [1]) verschiedene allegorische Auslegungen und § 91. 95 die Lehre von den fünf Kräften Gottes.[2])

Dies Zusammentreffen kann kein zufälliges sein. Es darf also nicht geurteilt werden, dass Philo die Mysteriensprache nur oberflächlich und ohne einen bestimmten Sinn damit zu verbinden, nachgeahmt hätte. Philo ist sich bewusst, wirklich im Besitz einer Mysterienlehre von Gott und seinen Kräften zu sein. Der ekstatischen Frömmigkeit entspricht bei ihm die Mysterientheologie.

Eine grosse unmittelbare Nachwirkung ist der Persönlichkeit Philos nicht beschieden gewesen. Er für seine Person stellt den grössten Grad der Annäherung dar, welche der jüdischen Frömmigkeit und Kultur gegenüber der hellenischen möglich war. Philo erlebte am Schluss selbst noch den Anfang der tragischen Wendung im Geschick seines Volkes. Die Gegensätze, die sich genähert hatten, treten nach der für die Juden so ausserordentlich günstigen Periode unter Cäsar und Augustus, namentlich mit der Zeit des Caligula schnell in einer nicht geahnten Schärfe und Deutlichkeit heraus. Der beginnende unversöhnliche Kampf zwischen dem Judentum und dem römischen Weltreich hat jedes weitere Annäherungsstreben der Kulturen verhindert. Am Schluss des Jahrhunderts steht das Judentum auf sich selbst zurückgeworfen da. Die universalistisch-apologetische Tendenz in ihm ist unterdrückt, der Unterschied zwischen Palästina und der Diaspora verschwindet, das palästinensische Rabbinentum triumphiert. Die Septuaginta und die philonischen Schriften werden vom Judentum abgestossen.

Aber auch abgesehen von jener Ungunst der Verhältnisse wäre Philo nicht dazu berufen und fähig gewesen, die jüdische Frömmigkeit in neue Bahnen zu lenken und eine reformatorische Rolle zu spielen. Er gehört nicht zu den schaffenden Persönlichkeiten. Die eigenartige Gestaltung der Frömmigkeit, die er für sich und einen kleinen Kreis von Freunden schuf, ist kein Werk aus einem Guss, sondern eine komplizierte und konglomeratartige Bildung. Schon die äussere Form, in der Philo seine Gedanken

---

1) ἐλαύνετε οὖν ἐλαύνετε ὦ μύσται καὶ ἱεροφάνται θείων ὀργίων τὰς μιγάδας καὶ σύγκλυδας καὶ πεφυρμένας, δυσκαθάρτους καὶ δυσεκπλύτους ψυχάς (vgl. Plato Symposion 209 E. 215 E.).

2) Andre Stellen de gigantibus 54. M. I. 270. — De mon. I 5f. M. II 218 u. s. w.

vorträgt, machten ihr Weiterwirken unmöglich. Seine unglückliche Manier, die Gedanken fast durchweg in Kommentare zum mosaischen Pentateuch oder in eine zusammenfassende Darstellung der mosaischen Gesetzgebung hineinzupressen, die dadurch bedingte Geschraubtheit und Künstlichkeit ihrer Entwicklung, die ewigen Wiederholungen und Weitschweifigkeiten, die bleierne Monotonie des Ganzen machen die Lektüre seiner Werke zu einer wahren Qual, für die die hier und da zerstreuten wirklich eigenartigen und ergreifenden Zeugnisse einer individuellen Frömmigkeit kaum zu entschädigen vermögen. — Was deren geistigen Gehalt betrifft, so ist nicht zu leugnen, dass hier neue Töne einer durchgeistigten Frömmigkeit angeschlagen werden, die in ihrer Reinheit und Eigenartigkeit das Höchste zu versprechen scheinen. Eine von allem Nationalen, von allem Erdenrest freie, hochgespannte, individualistische Frömmigkeit tritt uns entgegen. Keiner hat vor Philo besser verstanden, systematisch darzulegen, was für das Menschenleben der Glaube an Gott bedeutet. Und doch fehlt Philo zu einer prophetischen Persönlichkeit so ziemlich alles. Ihm fehlt das Mark und die Willenskraft, der persönliche Impuls. Er hat zu tief getrunken aus dem Born des hellenischen Intellektualismus, aus den Quellen ekstatischer Mystik und hellenistisch-orientalischen Mysterienwesens. Ihm fehlt das praktische Ethos, der Wille und die Leidenschaft, das Leben nach seiner persönlichen Überzeugung umzugestalten, und sei es auch im Kampf mit einer Welt. In echt hellenischer Weise ist ihm die Welt nichts andres als der Schauplatz des ewig sich wiederholenden gleichförmigen Spieles von Geist und Materie. Er setzt an die Stelle der von ihm so ziemlich bis auf den letzten Rest überwundenen nationalen Religion mit ihrer Energie und ihren Aufgaben den überspannten und tatenlosen religiösen Individualismus kleiner erwählter Kreise, die gleichgültig und ohne Interesse auf den grossen Haufen und die gemeine Masse der Nichteingeweihten herabschauen. Er ist weltenweit entfernt von dem tapferen Individualismus des Evangeliums, von dem Glauben an den unendlichen Wert jeder einzelnen menschlichen Seele, von einer Religion, die sich an jedermann, zuerst an den Einfachen und Unverständigen, an die Zöllner und Sünder wendet. Philos Religion ist vorwiegend ästhetische Stimmung, sie bewegt sich fortwährend in den echt griechischen Gegensätzen von Niederem und Höherem, von Unvollkommenem und Vollkommenem. Die starken Gegensätze, die in aller lebendigen Religion notwendig sind, von Gut und Böse, von etwas, das sein soll, und anderem, das nicht sein soll, treten

zurück. Es fehlen das Ringen und der Kampf, der tiefe Schmerz über die Sünde, Reue und Busse, der Jubel über Vergebung und Erlösung. — Philo ist gewesen und geblieben der stille Gelehrte und Philosoph. Dem Ernst des Lebens hat er nur am Schluss seiner Laufbahn halb widerwillig ins Gesicht geschaut. Ihm fehlt aller und jeder Scharfblick für die konkrete Wirklichkeit. So ist auch in seinen Schriften wenig wirkliches Leben. Was darinnen ist, das hat er selbst mit gelehrtem Ballast und müssigen Phantasien fast verschüttet, so dass es schwer zu entdecken ist. Er hat sein Licht wahrhaftig unter den Scheffel gestellt. Es sei deshalb noch einmal hervorgehoben, damit wir jenem seltsamen Manne nicht unrecht tun: In diesem merkwürdigen, für uns kaum noch geniessbaren Philosophen und Bibelexegeten liegt eine durchgeistigte, höchst eigenartige und lebhafte Frömmigkeit verborgen, die sich ihre eignen Bahnen suchte und sie auch für sich und wenig andre gefunden hat, eine Frömmigkeit, die zwar nicht in den Kreisen des Judentums, aber dafür in den Kreisen des für den philonischen Intellektualismus, seine Mystik und Ekstase, seine allegorische Bibelexegese empfänglichen hellenischen Christentums mit einer ungemeinen Stärke weitergewirkt hat.

Kapitel XXIV. Die Essener.[1])

Abseits von der offiziellen Religion des Spätjudentums steht die merkwürdige Sekte der Essener, deshalb vor allem bemerkenswert, weil sie in der abendländischen Welt die erste Erscheinung einer organisierten Mönchsgemeinde ist. Es scheint fast

1) Als Hauptquellen für die Essener kommen in Betracht: 1) Philos quod omnis probus liber c. 12—13. M. 457—459; 2) das philonische Fragment aus der ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία (Ὑποθετικά?) bei Eusebius Pr. Ev. VIII 11; 3) der ausführliche Bericht des Josephus B II 119—161. Daneben sind 4) Jos. A. XVIII 18—22. ausserdem A. XIII 172. XV 371 ff., endlich 5) Plinius Hist. Nat. V. 17 heranzuziehen. Trotz mannigfacher Bestreitungen der Echtheit dieser Quellen liegt durchaus kein Grund vor, an der Authentizität eines dieser Stücke zu zweifeln (vgl. Schürer II 560 A. 9 u. 10). Die späteren Quellen bieten wenig Ausbeute. Doch sind für die spätere Geschichte der Essener mit Vorsicht die Nachrichten der Kirchenväter über die judenchristlichen Sekten der Ebioniten, Elkesaiten, Nazaräer (Ossäer, Sampsäer) etc., sowie der pseudoklementinische Schriftenkreis heranzuziehen.

so, als ob da, wo uns in der Religionsgeschichte die Erscheinung der Kirche begegnet, zugleich als notwendiges Korrelat das Mönchstum auftauche. Die Tendenz der jüdischen Kirche auf Exklusivität und ihr Gegensatz zur Welt konzentriert sich im Essenismus. Daher ist es auch erklärlich, dass trotz vielfacher Abweichungen und Häresien die Sekte der Essener beim orthodoxen Judentum verhältnismässig gut angeschrieben war. Philo weiss ihr Lob nicht laut genug zu verkünden. Josephus nennt sie βέλτιστοι δὲ ἄλλως ἄνδρες τὸν τρόπον (A. XVIII 19) und hat einen Teil seiner Jugendzeit bei ihnen verlebt Vita 11.

Die Existenz der essenischen Sekte ist verhältnismässig früh nachzuweisen. Josephus bringt seine Schilderung der drei jüdischen Sekten schon bald nach dem Bericht vom Tode Ptolemäus VI. (146. A. XIII. 171 ff.). Ein Essener wird uns bereits unter dem Makkabäer Aristobul I. (104—105) mit Namen genannt (A. XIII 311 ff. B I 78 ff.).[1]) Sie sind also nicht später nachweisbar als die Gemeinschaft der Pharisäer. Es ist nicht unmöglich, dass Pharisäer und Essener ihre gemeinsame Wurzel in der συναγωγὴ τῶν Ἀσιδαίων gehabt haben, die uns bereits in der Makkabäerzeit als geschlossene Organisation entgegentritt. Während die Pharisäer, im Gegensatz zu den Essenern die weltförmigen, im Beginn der Makkabäerzeit aus ihrer sektenmässigen Zurückgezogenheit heraustraten und nach ausschlaggebender Bedeutung und Herrschaft im Leben des Volkes zu streben begannen, wären bei dieser Voraussetzung die Essener in der sektenmässigen Abgeschlossenheit geblieben und hätten diese noch gesteigert. Die Pharisäer bekamen dann, gerade weil sie ihr Ideal dem Volke aufzuzwingen suchten, doch wahrscheinlich von gegnerischer Seite, den Namen „Separatisten", während die eigentlichen

---

Als wichtigste und umfassendste Arbeiten nenne ich: E. Zeller, die Philosophie der Griechen[3] III 2, 277—338; Hamburger, R.E. Art. Essener; Lightfoot, St. Pauls epistle to the Colossians[2] London 1876, 82—98, 349—419; Lucius, d. Essenismus. Strassburg 1881; A. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums 1884. S. 87—149; J. Wellhausen, isr. u. jüd. Gesch. 311—314; Schürer III 556-584. Weitere Literatur bei Schürer II 556—558. Dazu R. Treplin, Die Essenerquellen St. Kr. 1900. 28—92 (s. auch hier die Literatur 28—30); E. Zeller, z. Vorgeschichte des Christentums Z. w. Th. 1899, 195—269; A. Hilgenfeld, Noch einmal d. Essäer. Z. w. Th. 1900. 180—211. Schlatter, Israels Geschichte 122—127.

1) Zeller, Z. w. Th. 1899, 195—269 findet an mehreren Stellen des Koheleth, namentlich 3 21 u. 9 2 (7 28. 12 7) Anspielungen auf die Lehre der Essener. Gesichert sind diese Beziehungen nicht, aber immerhin möglich.

Separatisten, die Essener, den alten Namen die „Frommen“ (aram. חָסָא, Plural חֲסִין = Ἐσσηνοί, stat. emphat. חֲסָיָא = Ἐσσαῖοι; Schürer II 560) behielten.[1]) Nach Philos Schätzung waren es zu seiner Zeit etwa 4000 an der Zahl (M. II 457).[2]) Nach seinem Bericht wohnten sie vorzugsweise in den Dörfern, doch gibt er selbst an, dass sie viele Städte Judäas bewohnten, während Josephus sie in allen Städten Palästinas fand.[3])

Die Essener waren wie gesagt in erster Linie ein Orden. Die engste Zusammengehörigkeit verband die Glieder des Ordens. Sie lebten in vollkommener Gütergemeinschaft. Sie wohnten in gemeinsamen Räumen.[4]) Keiner von ihnen besass eigene Wohnung.[5]) Was der einzelne besass oder erwarb, floss in eine gemeinsame Kasse,[6]) aus der auch Greise und Kranke versorgt wurden.[7]) Keiner besass Privateigentum,[8]) selbst die Kleider gehörten allen gemeinsam.[9]) Ihre Ordenstracht bestand in einem weissen Kleid.[10]) Sie verwarfen die Ehe,[11]) sie erhielten also ihre Gemeinschaft nur durch Propaganda und konnten das, weil sie eine grosse Anziehungskraft ausübten.[12]) Daneben berichtet uns freilich Josephus, dass sie auch Kinder annahmen und für ihre Ordensgrundsätze erzogen,[13]) ja dass ein Teil von ihnen die Ehe unter gewissen Kautelen ausübte und sogar empfahl.[14])

1) So erklärt auch Philo den Namen q. o. p. l. 12 M. II 457; 13. II 459; bei Eusebius VIII 11 1; vgl. Jos. B. II 119.

2) Jos. A. XVIII 20 hat dieselbe Angabe. Sie ist aber wahrscheinlich dem Philo entlehnt. Man darf sie nicht ohne weiteres auf des Josephus Zeit übertragen. Josephus ist fast in allen Zahlenangaben unzuverlässig.

3) Philo M. II 457, doch vgl. Philo bei Eusebius VIII 11 1 und Josephus B. II 124. Ein πύλη τῶν Ἐσσηνῶν in Jerusalem erwähnt Josephus B. V. 145.

4) Philo b. Eus. VIII 11 5; q. o. p. l. M. II 457 f. (vgl. Jos. B. II 129).

5) Philo M. II 458.

6) Philo M. II 458. 459; Jos. B. II 122. 124 f. 127. A. XVIII 20.

7) Philo b. Eus. VIII 11 4. 13.

8) Philo M. II 457.

9) Philo b. Eus. VIII 11 12; q. o. p. l. M. II 458.

10) Phil. b. Eus. VIII 11 12; Jos. B. II 123. 126.

11) Philo b. Eus. VIII 11 3. 14-16; Jos. B. II 120 f. A. XVIII 21. Plinius V 17.

12) Jos. B. II 158.

13) B. II 120. Aus Philo b. Eus. VIII 11 3 scheint hervorzugehen, dass dies eine spätere Massregel war.

14) B. II 160 f.

Ihre Organisation war eine durchaus demokratische. Ihre Beamten,[1]) vor allem die Verwalter des gemeinsamen Vermögens, die der Natur der Sache nach am meisten hervortraten, erwählte die Gesamtheit.[2]) Bei Vergehen eines Ordensmitgliedes entschied ein Kollegium von nicht weniger als hundert Richtern,[3]) über dessen Zusammensetzung wir nichts wissen. Die Sklaverei verwarfen sie prinzipiell und betrachteten sie als eine Versündigung gegen die auf Freiheit und Gleichheit angelegte menschliche Natur.[4])

Erkannte man keine sozialen Unterschiede im Menschengeschlecht an, so waren die religiös begründeten desto stärker und mächtiger. Eine völlige Kluft trennt den Orden von der Aussenwelt (s. u.). Aber auch innerhalb des Ordens sind zwischen den einzelnen Gliedern starke Schranken gezogen. Ein doppeltes Noviziat muss jeder neu Eintretende durchmachen. Streng geschieden von der Lebensgemeinschaft des Ordens muss er ein Jahr nach allen seinen Regeln leben. Dann erfolgt eine teilweise Zulassung des Novizen zu den heiligen Waschungen (s. u.), aber erst nach Ablauf von zwei weiteren Jahren wird er vollberechtigtes Ordensmitglied (B. II 137—138). Nach Josephus schieden sie sich demgemäss in vier streng gesonderte Klassen (B. II 150). Neben den beiden Klassen der Novizen und der Klasse der vollberechtigten Ordensmitglieder mag die Gilde der Vorsteher eine besondre Klasse repräsentiert haben.[5])

Beispiellos, als singuläre Erscheinung steht, soweit unsre Quellen reichen, der Orden der Essener in seiner Umgebung. Sie sind in dieser Hinsicht vor allem in Beziehung zu der pythagoreischen Schule gesetzt.[6]) Der hervorragendste Begründer dieser Anschauung, Zeller,[7]) hat neuerdings auch besonders die mit den

1) Die Namen der Beamten: ἐπιμεληταί Jos. B. II 123. 129. 134; ἐπίτροποι II 134; ἀποδέκται τῶν προσόδων A. XVIII 22; ταμίαι Philo b. Eus. VIII 11 10.

2) Philo b. Eus. VIII 11 10; Jos. B. II 123. 125. A. XVIII 22; über den unbedingten Gehorsam gegen die Oberen s. Jos. B. II 134. 140.

3) Jos. B. II 145.

4) Philo M. II 457; b. Eus. VIII 11 4; Jos. A. XVIII 21.

5) Schwerlich ist mit Schürer II 563 f. als vierte Klasse die der aufgenommenen Kinder zu rechnen (s. o.). Denn diese gehörten dem Orden überhaupt noch nicht an.

6) Vgl. bereits Josephus A. XV 371.

7) Zeller hat seine Anschauung umfassend niedergelegt in der Philosophie der Griechen III 2[3] 277—338, neuerdings Z. w. Th. 1899. 195—269. Zum Teil hat sich ihm auch Schürer II 583 angeschlossen.

Pythagoreern eng zusammenhängenden orphischen Mysterienvereine zum Vergleich herangezogen. Jedoch erweckt gerade seine neueste Darstellung den Eindruck, wie unsicher hier alles ist, und wie wenig uns die Quellen erlauben, uns von jenen pythagoreisch-orphischen Mysten eine klare Vorstellung zu machen. Wie mir scheint, haben sie in der Hauptsache sehr wenig mit den Essenern gemein. Soweit wir sehen, fehlte ihnen gerade die straffe ordensmässige Organisation fast ganz. In romanhaft aufgestutzten Erzählungen vom Leben des Meisters Pythagoras kommt zwar ein solches Ideal mönchischer Abgeschlossenheit zum Ausdruck. Aber dass diesem Ideal irgend eine Wirklichkeit entsprochen habe, ist nicht nachweisbar. Was wir von den Pythagoreern und Orphikern wirklich erfahren, lässt sie eher als alles andere erscheinen, denn als geistige Urheber der essenischen Sekte. Sie stellen sich doch vorwiegend als eine Schar sehr fraglicher Philosophen mit sonderbaren Gebräuchen dar, deren Zusammenhang ein sehr loser war. Die orphischen Mysten aber waren, soweit wir sehen können, meistens nichts weiter als phantastische, religiöse Gaukler. Es müsste eine sehr merkwürdige Metamorphose mit jenen dunklen Ehrenmännern vorgegangen sein, wenn aus ihnen die Essener hervorgegangen wären.[1])

Vor allem aber sind die Essener darin, soweit wir sehen können, fundamental von den Pythagoreern verschieden, dass sie eine auf bestimmten, ganz eigenartigen Institutionen beruhende

1) Vgl. die Schilderungen von Zeller selbst Z. w. Th. 1899. S. 214f. 265. Zeller begnügt sich damit, eine ernstere und edlere Richtung innerhalb des Pythagoreismus und Orpheismus zu postulieren, die unsre Quellen für die für uns in Betracht kommende Zeit seit dem Aufkommen der Neupythagoreer nicht zeigen. Auch die Berührungen im einzelnen sind nicht so stark, wie Zeller und Schürer II 583 annehmen. Die Forderung der Ehelosigkeit lässt sich bei den Pythagoreern nicht nachweisen. Ob die Essener Vegetarianer und Temperenzler waren, ist zum mindesten zweifelhaft. Ihre Eschatologie zeigt gar nichts speziell Gemeinsames mit den Pythagoreern. Ihre allgemein griechische Färbung, in der sie uns erscheint, können wir getrost auf Rechnung des Josephus setzen (s. u.). Das pythagoreisch-orphische Spezifikum, die Seelenwanderung, fehlt. Es bleiben etwa als gemeinsame Eigentümlichkeiten: die Verwerfung der Tieropfer, das Verbot des Eides, die weisse Kleidung, die Anrufung der Sonne, die ängstliche Scheu vor dem Unreinen. Das sind aber alles Dinge, die mindestens ebensogut orientalischer Herkunft sein können. Überhaupt vergisst man gewöhnlich vollständig, zu fragen, ob nicht auch die späteren Pythagoreer und Orphiker orientalisch bedingt sein und nur eine gemeinsame Abhängigkeit hier wie dort vorliegen könnte.

religiöse Gemeinschaft sind. Das waren die Pythagoreer nicht.[1]) Bei den Essenern war der gemeinsame Kult ein und alles, das Zentrum ihrer Lebensgemeinschaft. Und es ist ein ganz neuer, eigenartiger Kult, der hier in die Erscheinung tritt. An Stelle des Opferkultes tritt der Kult des Sakraments, der heiligen Handlung. Sakramentale Bedeutung haben vor allem die täglichen Waschungen.[2]) Die äusserliche Handlung des Bades bringt eine fundamentale Änderung im Menschen hervor. Sie macht den Menschen zum Essener. Erst nach einem Jahre wird der Novize erster Stufe zu dem hochheiligen Bade der Reinigungszeremonie zugelassen (Jos. B. II 138). Täglich, ehe die gemeinsame Mahlzeit genossen wird, wird dieselbe heilige Zeremonie vollzogen (B. II 129).[3]) Wenn ein Ordensmitglied ein andres, einer niedrigeren Klasse angehöriges berührt, so muss es sich baden (B. II 150).[4]) Das Wasser hat eine wunderbare Kraft, es tilgt alle Unreinheit, äussere und innere.[4]) Zu dem Bade gesellt sich die heilige gemeinsame

1) Sie waren es höchstens in der Verbindung mit den Orphikern. Aber soweit wir aus dem Wenigen, was uns von den sakralen Institutionen der Orphiker bekannt ist, urteilen können, fehlen hier alle Parallelen.

2) Ganz unbegreiflich ist es, wie Zeller auch hier Verwandtschaft mit den Pythagoreern entdecken will. Die Pythagoreer waren gerade schmutzige Heilige. Ihre ἀλουσία wird des öftern verspottet Z. w. Th. 1899. 215; vgl. Z. w. Th. 1900 184. Zeller macht freilich aus der ἀλουσία die Vermeidung des warmen Bades und findet, indem er auf der andern Seite aus der Nachricht des Josephus, dass die Essener in kaltem Wasser badeten, ebenfalls eine Verwerfung des warmen Bades herleitet, dort eine Verwandtschaft, wo alles different ist. Die Orphiker hatten natürlich anderseits in ihren Mysterienvereinen Reinigungs- und Sühne-Gebräuche. Doch ist das, was wir darüber wissen, so allgemein, dass jeder Anhaltspunkt zum Vergleiche mangelt. — Gegen Zeller vgl. Hilgenfeld Z. w. Th. 1900. 180 ff.

3) Auch nach jeder Verrichtung der Notdurft II 149 (vgl. die ἁγνεῖαι II 159).

4) Nur in Josephus Bericht tritt die sakramentale Bedeutung der Waschungen und ihr fundamentaler Wert deutlich hervor, wie wir, abgesehen von einer Äusserung Philos, auch nur aus seinem Bericht die Bedeutung der gemeinsamen Mahlzeiten deutlich erkennen. Bei Philo hat sich die ganze Auffassung der Essener schon ins moralisch-philosophische (hellenische) verschoben. Aus einer Religionsgemeinschaft sind die Essener hier eine Gesellschaft für ethische Kultur geworden. Um die zentrale Bedeutung der Waschungen (und sakramentalen Mahlzeiten) bei den Essenern sich lebendig zu vergegenwärtigen, muss man die sicher mit ihnen verwandten Sekten der Ebioniten, Elkesaiten, „Ossäer", Nazaräer, Sampsäer (Epiphanius, Haer.

Mahlzeit.[1]) Uraltes religiöses Empfinden aus der Zeit semitischen Stammeslebens lebt hier wieder auf. Die Auffassung der Opfermahlzeit als des Mittels zur Herstellung einer mystischen, geist-leiblichen Gemeinschaft der Glieder des Stammes untereinander (und mit der Gottheit) wird zum Teil wieder lebendig. Der gemeinsame Speisesaal wird den Essenern zum Tempel (B. II 129), in den man mit scheuer Ehrfurcht tritt, nachdem man zuvor das Arbeitskleid abgelegt und ein Festkleid angezogen hat. Die, welche Speise (und Trank) bereiten, sind die Priester des Ordens (A. XVIII 22). Am Anfang und Ende des Mahls spricht der Priester das Gebet (B. II 131). In weihevoller Ruhe und ehrfurchtsvollem Ernst wird das Mahl genossen, „so dass denen, die draussen vorübergehen, die Stille drinnen im Hause wie die Feier eines furchterregenden Mysteriums vorkommt" (B. II 138).

Die Sekte der Essener ist eine Sakramentsgemeinschaft, gegenüber aller auf dem Opferkult beruhenden Gemeinschaft eine vollständige und interessante religiöse Neubildung. Aus dem Judentum, das gar nicht darauf angelegt war, ist diese Neubildung schwerlich hervorgegangen. Uns fehlen leider die Mittel, nämlich fast alle genaueren Nachrichten über das religiöse Leben ostwärts von Palästina im Zeitalter des grossen religiösen Synkretismus, zu sehr, als dass wir die Genesis des Essenerordens aufklären könnten. Der einzige Weg, der vielleicht gangbar sein könnte, wäre der des Rückschlusses aus dem, was wir in späterer Zeit an religiösem Leben in den Gegenden zwischen Jordan und mesopotamischem Tiefland finden.[2])

XVIII, XIX (XXIX), XXX, LIII; vgl. Hippolyts Philosophumena), vor allem den pseudoklementinischen Schriftenkreis studieren.

1) Vgl. Philo M. II 458. b. Euseb. VIII 11 5 (vgl. hier die der Mysteriensprache entlehnte Wendung „κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι" VIII 11 11). Besonders Jos. B. II 129 ff. 138 f. 143 f. A. XVIII 19.

2) Auf eine Reihe verwandter späterer, halb jüdischer, halb christlicher Sektenbildungen ist bereits zu wiederholten Malen hingewiesen. Wenn von den frühesten christlichen Häreseologen (Justin, Dialog 80, Hegesippus b. Eus. H. E. IV 22 6. Ps.-klement. Recognitionen I 44 ff. Constitut. apost. VI 6. Epiphanius Haer. 16) unter den vorchristlichen jüdischen Sekten oft neben den Essenern die Baptisten, Hemerobaptisten, Masbotheer (bei Hegesipp und den Konstitutionen; vgl. syr. מַצְבּוּעִיתָא = Taufe), Johannesjünger aufgezählt werden, so liegen auch hier schon verwandte Erscheinungen vor (Schlatter 126 f.). — Wenn es gelänge, mit Sicherheit die vorchristliche Form des Mandaeismus nachzuweisen, so würden wir in der Lösung des Rätsels um einen guten Schritt vorwärtskommen. Die Lösung wäre zugleich

Jedenfalls wird es von hier aus zur Genüge klar, wie die Essener dazu kamen, den israelitischen Opferkult vollständig zu verwerfen. „Sie schicken Weihgeschenke zum Tempel, aber Opfer bringen sie nicht dar wegen der nach ihrer Meinung grösseren Vorzüglichkeit ihrer heiligen Handlungen (ἁγνεῖαι), und deswegen schliessen sie sich vom gemeinsamen Heiligtum aus [1]) und bringen bei sich die Opfer dar". Mit vollem Bewusstsein, im Besitz eines eigenartigen und andersartigen Kultus zu sein, schlossen sich die Essener von der Beteiligung am Tempelkult aus.[2]) Dass sie trotz alledem weiter als Juden galten, sogar beim Volk in hohem Ansehen standen, ist ein Beweis für das geringe Ansehen, in welchem der Opferkult in weiten Kreisen des Volkes stand.

Als eine abgeschlossene Religionsgemeinde hatten die Essener auch ihre heiligen Schriften. Es ist nicht ganz klar, was das für heilige Schriften waren.[3]) Ob sie den Kanon des Alten Testaments anerkannten, ist zum mindesten fraglich. Aber aus der Bemerkung des Josephus, dass der Name des Gesetzgebers bei den Essenern der grössten Verehrung sich erfreue (B. II 145), und des Philo, dass sie beständig ihre πάτριοι νόμοι lasen (M. II 458), lässt sich wohl entnehmen, dass sie den Pentateuch besassen. Da auch die späteren Sekten der Nasaräer, Ossäer, Ebioniten [4]) vom Alten

---

von ungemeiner religionsgeschichtlicher Tragweite. Denn von hier aus würden wir erklären können, wie es kam, dass das Christentum von seinen ersten Anfängen an von Sakramentsideen beherrscht wird.

1) Jos. A. XVIII 19. M. E. ist das εἰργόμενοι des Josephus medial zu fassen.

2) Es scheint mir daher ganz unmöglich zu sein, aus Jos. A. XVIII 22 herauszulesen, dass die Essener aus den aaronitischen Priestern die Bereiter der heiligen Speise ausgewählt hatten. Mit dem Kult fiel auch das aaronitische Priestertum. Die geringfügigen Andeutungen des Josephus sind übrigens wieder aus den Pseudoklementinen zu ergänzen. Besonders beachtenswert ist es, wie hier durchweg die Lehre vorgetragen wird, dass das Sakrament der Taufe (und der wiederholten Waschungen) an Stelle des Opferkultes getreten sei. Man sieht in der Ersetzung des Opfers durch die Taufe das Zentrum des Wirkens und Lehrens Jesu. Das ist christlicher Essenismus.

3) In der gesamten uns erhaltenen späteren jüdischen Literatur kann man kaum eine Schrift, so oft das auch versucht ist, der essenischen Sekte zuweisen. Es findet sich zwar überall hier und da einiges, was man essenisch nennen könnte. Aber es findet sich auch in allen spezifisch Nichtessenisches. Und gerade die spezifischen Eigentümlichkeiten des essenischen Ordens finden sich nirgends. Am ehesten könnte man noch I. Hen. c. 108 und das vierte Sibyllenbuch (vgl. V. 24 ff. 164 ff.) den Essenern zusprechen.

4) Epiphanius Haer. XVIII 1. XIX 5. XXX 15. 18, vgl. Ps.-Clement. Homil. II 38 ff. III 22.

Testament nur den Pentateuch anerkannten und ein Grund hierfür in ihren neuen judenchristlichen Anschauungen nicht gefunden werden kann, so werden wir wohl rückwärts schliessen dürfen, dass bereits die Essener nur den Pentateuch heilig hielten. Als sie sich vom Judentum abzweigten, wird eben in weiten Kreisen des Volkes der Pentateuch erst allein kanonische Geltung gehabt haben. Wie sie sich dann bei ihrer Verwerfung des Opfers mit der mosaischen Gesetzgebung auseinandersetzten, vermögen wir nicht mehr zu sagen.[1]) Die Annahme, dass auch der Pentateuch durch Einwirkung böser Mächte gefälscht sei, der wir bei allen jenen späteren Sekten begegnen,[2]) mag erst später entstanden sein. Ausserdem besassen die Essener ihre eignen heiligen Schriften. Diese waren der Sekte eigentümlich und galten als Geheimschriften, deren Geheimnis zu wahren der Neueintretende sich feierlich verpflichten musste (B. II 142). Der Inhalt dieser Bücher war, wie es scheint, magischer Art; medizinische und alchymistische Geheimnisse (II 136), zauberkräftige Engelnamen (II 142), Anweisungen zum Wahrsagen (II 159)[3]) und dergleichen. Neben den Taufen und den gemeinsamen Mahlzeiten charakterisieren die geheimen Bücher, denen auch geheime Lehren (II 142) entsprechen, die Gemeinschaft der Essener als Mysterienverein.

Dem entspricht auch endlich der feierliche Ritus, mit dem der Neueintretende in den Orden aufgenommen wurde. Nach dem schon erwähnten Noviziat muss der Novize, ehe er zur vollen Tischgemeinschaft zugelassen wird, sich durch furchtbare Eide verpflichten, die Gottheit stets zu verehren, die Gerechtigkeit zu pflegen, den Oberen (des Ordens?) zu gehorchen, nicht zu lügen und die Geheimnisse (die Lehren, Bücher und Engelnamen) seines Ordens zu bewahren.[4])

Der Zusammenhang der Essener mit dem Judentum bleibt trotz aller Eigenart deutlich. Sie sind und bleiben mit einer weiter unten zu besprechenden bemerkenswerten Ausnahme Monotheisten. Der Gottheit die gebührende Ehre zu erweisen, muss sich der Neueintretende verpflichten. Von der theoretischen Philosophie interessierte sie nach Philo M. II 458 nur die Frage nach dem Wesen Gottes und der Schöpfung. Nächst Gott ist bei

1) Nach Philo M. II 458 bedienten sich die Essener, wie es scheint, der allegorischen Methode. Doch ist Philos Bericht an diesem Punkte kaum zuverlässig. Er scheint in dieser Schilderung des synagogalen Gottesdienstes der Essener einfach allgemeine Verhältnisse der jüdischen Diaspora auf jene zu übertragen.

2) So bei den Ebioniten, Nasaräern, „Ossäern", in den klementinischen Homilien an den oben angegebenen Stellen.

3) Weissagende Essener treten mehrfach in der jüdischen Geschichte auf. Jos. A. XIII 311—313 (= B. I 78—80). XV 373 ff. XVII 346—348 (= B. II 113).

4) Die ausserhalb der Sekte Stehenden sind ἑτερόδοξοι.

ihnen der Name des Gesetzgebers der Gegenstand der grössten Verehrung (B. II 145). Schon von hier aus ist es so gut wie sicher, dass die Essener den Pentateuch als heilige Schrift anerkannten. Das Sabbatgesetz hielten sie mit äusserster Strenge (B. II 147). Sie gerade sollen im Krieg mit den Römern das Martyrium auf sich genommen und lieber den qualvollsten Tod erduldet haben, ehe sie den Namen des Gesetzgebers lästerten oder verbotene Speise genossen.[1])

Aber neben den bereits erörterten charakteristischen speziell unjüdischen Zügen — der Verwerfung des Opfers und der Ehe, der ganzen ordensartigen Abgeschlossenheit — zeigt sich auch sonst bei ihnen mehr an der Peripherie noch manches merkwürdig Fremdartige.

Hierher gehört noch nicht so sehr ihre durchaus individualistisch-spiritualistische Eschatologie und Vergeltungslehre, die uns Josephus B. II 154—157 überliefert. Danach scheinen sie den speziell im Judentum so weit verbreiteten Auferstehungsglauben nicht geteilt zu haben. Vielmehr lehrten sie eine nach dem Tode für die Seelen der Guten und Bösen eintretende Vergeltung. Doch ist diese Anschauung nicht durchaus unjüdisch und auch dem palästinensischen Judentum nicht durchaus fremd.[2]) Hingegen ist nicht genügend beachtet, dass wenn Jos. A. XIII 172. XVIII 18[3]) die Essener als Fatalisten (Prädestinatianer) schildert, hier ein dem jüdischen, gesetzlichen Geist schlechthin fremdartiger Zug vorliegt. Man darf freilich auch hier misstrauisch gegen den Bericht des Josephus sein, weil er die jüdischen Schulen in ein hellenisches Schema hineinzwängt. Aber möglicherweise lag gerade bei den Essenern der Schilderung des Josephus ein entsprechender Tatbestand zu Grunde. Wir werden hier an astrologische (babylonische) Einflüsse denken dürfen.

---

1) Auch dass sie den Ackerbau vor allem bevorzugten (Philo b. Eus. VIII 11 6. 8 M. II 457. Jos. A. XVIII 19) und den Handel verwarfen (Philo M. II 457), deutet auf jüdisch-palästinensische Eigenart (s. o. S. 495 f.). Nach Philo Eus. VIII 11 9 f. trieben sie ausserdem Handwerk und Viehzucht.

2) Sie ist auf der andern Seite übrigens auch nicht gerade hellenisch. Der Darstellung des Josephus ist hier nicht zu trauen. Er hellenisiert absichtlich. Spezifisch hellenisch ist allerdings der Gedanke, dass die Seele, aus feinstem Äther bestehend, infolge eines Zaubers in den Körper herabgezogen und dort eingekerkert sei (II 154). — Aber was etwa, wenn wir die hellenisierende Form des Josephus-Berichtes abstreichen, übrig bleibt, die Gedanken von der Präexistenz der Seele und dem Gericht über die Seelen nach dem Tode, ist ebensogut orientalisch (eranisch) und schliesst nicht einmal die Hoffnung auf Auferstehung des Leibes aus.

3) A. XVIII 18 ist der Satz Ἐ. δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλείπειν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος, — im Sinne von XIII 172 zu verstehen (vgl. XVIII 13).

Zu dem Fremdartigsten gehören offenbar die „von den Vätern ererbten Gebete", welche die Essener nach Josephus Bericht jeden Morgen zur Sonne emporsenden, „als wollten sie diese um ihr Erscheinen bitten" B. II 128. Hier scheint ja fast der Monotheismus durchbrochen zu sein, obwohl sich natürlich eine gewisse Vermittlung mit diesem finden lässt, und es wird allerdings die Annahme einer Beeinflussung von ethnisch polytheistischer Seite kaum abzuweisen sein.[1]) Unmittelbar im Zusammenhang damit steht die ängstliche Scheu, das Licht der Sonne namentlich bei Verrichtung der Notdurft zu verunreinigen, und die von hier aus sich ergebenden Gebräuche (B. II 148) der sorgfältigen Verbergung der Exkremente. So wurde der Spaten dem Essener ein heiliges Werkzeug, das gleich beim Eintritt dem Novizen des ersten Grades gegeben wurde.[2]) Hiermit hängt weiter die Sorgfalt zusammen, mit der sie beim Baden auf die Bedeckung der Scham achteten (B. II 129). Neben dem weissen Kleid und dem Spaten wird als drittes Werkzeug dem Novizen das Hüfttuch gegeben.[3])

Wenn die Essener den Eid unbedingt verwarfen (Jos. B. II 135, Philo M. II 458, vgl. Jos. A. XV 371 f.), so liegt allerdings auch hier ein dem Geist des Judentums fremder, freilich nicht direkt widersprechender Zug vor. Parallelen finden sich in Ost und West, doch braucht man einen fremden Einfluss nicht geradezu anzunehmen. Wir erinnern uns, dass die Essener beim Eintritt in den Orden dem Novizen furchtbare Eide abnahmen. Vielleicht mag sich an diese Ordenssitte die Verwerfung des Eides im profanen Leben angeschlossen haben. — In ähnlicher Weise erklärt sich vielleicht die ebenfalls recht unjüdische Verwerfung des Salböls bei den Essenern (B. II 123) aus gegebenen Prämissen. Ich glaube, dass man diesen Zug falsch versteht, wenn man ihn als Äusserung einer asketischen Lebensweise auffasst. Die Verwerfung des Öls ist wahrscheinlich ein mit der Verwerfung des Tieropfers zusammenhängender Protest gegen das alttestamentliche Priestertum, dessen Autorität auf der Salbung beruht. Man schätzte die Weihe und Reinigung durchs Wasser so hoch und ausschliesslich, dass man die Ölweihe und in fanatischem Eifer auch jede Ölsalbung verbot.[4])

---

1) Das ist um so gewisser, als wir unter den mit den Essenern im Zusammenhang stehenden späteren Sekten auch eine finden, die ausdrücklich als die der Sonnenverehrer bezeichnet wird. Philaster nennt sie (haer. 10) Heliognostici, Epiphanius (haer. 53) Σαμψαῖοι. Die Berichte beider gehen wahrscheinlich bereits auf Hippolyts Syntagma zurück.

2) Diese Scheu, das Sonnenlicht (die Elemente) zu verunreinigen, ist echt orientalisch (babylonisch-eranisch).

3) Hierher gehört auch noch die Sitte, nur nach links hin auszuspucken. B. II 147.

4) Es mag hier auch Polemik gegen ein sonst geübtes, von der Sekte der Essener verworfenes Ölsakrament vorliegen. Einige der späteren mit den Essenern zusammenhängenden Sekten nahmen die Ölsalbung wieder auf, vor allem die Sekte der Elkesaiten. In der Schwurformel dieser Sekte (Hippolyt, Philosophumena IX 15) findet sich das Öl unter den „sieben

Fraglich ist es, ob die Essener den Genuss von Fleisch und Wein verwarfen. Ausdrücklich gesagt ist das in den Quellen nirgends. Ein Schluss aus den dieser Sekte verwandten Richtungen der Therapeuten, Pythagoreer und Ebioniten ist allerdings nicht von vornherein beweiskräftig. Schürer (II 559) ist der Meinung, die Nachricht, dass die Essener Tierzucht trieben, mache den Fleischgenuss der Essener wahrscheinlich, und die Tatsache anderseits, dass Josephus die Ruhe bei der essenischen Mahlzeit darauf zurückführe, dass sie Speise und Trank nur bis zur Sättigung genossen, lasse auf den Genuss des Weines schliessen. Ein zwingender Beweis ergibt sich, wie Schürer gesteht, von hier aus nicht. Das Gegenteil könnte man wieder anderseits erschliessen aus der Angabe des Josephus, dass bei den Mahlzeiten der Essener nur je ein Gericht aufgetragen wurde (B. II 130). Auch der Bericht des Josephus über die aus dem Orden Ausgestossenen, welche, da ihnen Speise von andern anzunehmen verboten sei, sich selbst vergeblich durch Pflanzenkost (anstatt zubereiteter Speise) zu ernähren suchen (II 143), deutet auf Vegetarianismus der Essener. Die Frage scheint nach unsern Quellen nicht klargestellt werden zu können.

Jedenfalls geben alle die letzthin aufgezählten Eigentümlichkeiten keinen sicheren Anhalt, die Essener von einer uns sonst bekannten religionsgeschichtlichen Erscheinung abzuleiten. Will man die hier vorliegende Frage fördern, so wird man, wie schon oben gesagt, an dem Hauptpunkt einsetzen und die Frage stellen müssen: Wo finden sich Analoga zu dieser Erscheinung einer auf sakramentalen Institutionen (Taufakten, gemeinsamen Mahlzeiten) beruhenden, ordensmässig organisierten, religiösen Genossenschaft?

Die Sekte der Essener verdient unser besondres Interesse, weil sie uns einen Begriff davon erweckt, was alles auf dem Gebiet auch des palästinensischen Judentums möglich war. Im zeitgenössischen Judentum scheint ihr Einfluss, so hoch sie äusserlich im Ansehen standen, nicht gross gewesen zu sein. Nicht zu unterschätzen aber ist ihr weiterer Einfluss auf den Gang der Religionsgeschichte. Diese Sekte scheint der Kanal gewesen zu sein, durch welchen dem jungen Christentum in seiner ersten Entwicklung manche fremdartigen Elemente (Sakramentswesen, Verwerfung des Kultus?) zugeströmt sind. Der Zusammenhang zwischen ihnen

---

Zeugen", während in der wie es scheint älteren Schwurformel der klementinischen Homilien (Διαμαρτυρία Ἰακώβου) das Öl nicht erwähnt ist. Beide Formeln, die ältere und die jüngere nebeneinander, bringt Epiphanius in seinen Ausführungen über die Ossäer, Haer. XIX 1. 6 (vgl. übrigens auch für die Schätzung des Öls Recognit. I 44 f.).

und den auch für die Religionsgeschichte der folgenden Jahrhunderte (bis zum Aufkommen des Islam) nicht belanglosen judenchristlichen Sekten des Ostjordanlands ist offenkundig.

Anhang. Die Therapeuten.

In seiner Schrift περὶ βίου θεωρητικοῦ (ἢ ἱκετῶν),[1]) die man doch wohl als echt wird anerkennen müssen, berichtet Philo über eine zweite merkwürdige jüdische Sekte, die mit den Essenern bis zu einem gewissen Grade den mönchsartigen Charakter gemeinsam hat.

1) Die Echtheit dieser Schrift ist namentlich seit Lucius Arbeit (die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Strassburg 1879) eine stark umstrittene. Auch Schürer III 535—538 entscheidet sich für die Unechtheit. Dennoch ist durch die neuesten eingehenden Untersuchungen von Massebieau (Revue de l'hist. des relig. XVI 1887. 170—198, 284—319), Conybeare (in seiner kritischen Textausgabe der Schrift: Philo about the contemplative life . . . . critically edit. with a defence of its genuiness. Oxford 1895) und namentlich von Wendland (die Therapeuten. Jahrb. f. klass. Philol. Supplement 22. 1896, 692—770) m. E. die philonische Herkunft der Schrift mit starken Gründen verteidigt und erwiesen. Die Gegengründe, an denen Schürer III 536 noch festhält, sind ausserordentlich matt gegenüber den massenhaften Beweisen, welche die Verteidiger der Echtheit auf Grund der Überlieferung, des Sprachstils, der allgemeinen Anschauungen der Schrift beigebracht haben. Das argumentum e silentio, das Schürer für die Nichtexistenz der Therapeuten aus den übrigen philonischen Schriften gewinnt, ist bei dem bekannten abstrakten Charakter der philonischen Schriftstellerei nicht zwingend (vgl. übrigens dagegen Wendland 716 f.). Was wissen wir denn überhaupt aus den Schriften Philos, wenn wir von einigen aktuellen Werken absehen, von dem Milieu seiner Schriftstellerei! Wenn Schürer einwendet, dass die absolute Weltflucht und mönchische Askese von Philo nicht gebilligt wurde und er deshalb die Therapeuten nicht so habe verherrlichen können, so muss doch von Sch. selbst zugestanden werden, dass die Prämissen zur mönchischen Weltanschauung bei Philo gegeben waren (s. o. S. 511). Übrigens war Philo auch nicht Essener und hat doch diese Sekte wie jene verherrlicht. Die „Verhöhnung" des Symposions des Plato (§ 7) oder besser der energische Widerspruch, den Philo hier gegen den sonst verehrten Meister erhebt, kann keinen Grund für die Unechtheit der Schrift abgeben. Weshalb hätte Philo hier, wo sein jüdisches sittliches Empfinden so unmittelbar getroffen wurde, nicht selbst gegen Plato polemisieren sollen? Wenn Philo in demselben Zusammenhang auch den platonischen Mythus vom Urmenschen bekämpft, so ist das kein

Wenn Philo im Eingang seiner Schilderung behauptet, dass sich Therapeuten überall in der Oikumene, im Land der Griechen wie der Barbaren, namentlich aber in allen ägyptischen Gauen finden, so ist das eine vom Schriftsteller beabsichtigte und durch ein Wortspiel (θεραπευταί) erzielte Übertreibung, durch welche er die Aufmerksamkeit des Lesers wecken will (vgl. Wendland 733 f). Was er tatsächlich bei seiner Schilderung der Therapeuten vor Augen hatte, war eine Kolonie von Einsiedlern an der λίμνη Μαρεία (c. 3). Hierher haben sich nach Philo die, in denen die Liebe zum therapeutischen Leben erwacht ist, zurückgezogen, nachdem sie ihr Hab und Gut ihren Verwandten geschenkt haben. Hier wohnen sie in einzelnen, nicht zu weit voneinander entfernt liegenden Wohnungen. Jede dieser Wohnungen hat ein heiliges Gemach, σεμνεῖον, μοναστήριον genannt, weil sie darin „allein" die Mysterien des heiligen Lebens vollziehen. In diese darf Speise und Trank nicht gebracht werden. Nur die heiligen (jüdischen) Schriften, Gesetz, Propheten, Hymnen, liegen in ihnen (c. 3).[1]) Neben jenem (inneren) Gemach muss also die Wohnung der Therapeuten noch mindestens ein zweites Gemach gehabt haben. Hier leben sie ein Leben in äusserster Dürftigkeit. Sehr einfach ist ihre Kleidung. Sie sind Vegetarianer, ihre Nahrung besteht aus Brot und Salz, das hier und da mit etwas Ysop gewürzt wird (c. 4). Erst nach Sonnenuntergang nehmen sie Speise und Trank zu sich. Einige von ihnen sollen sich zu Virtuosen im Fasten ausgebildet und nur alle vier oder gar nur alle sieben Tage etwas genossen haben (c. 4). Ein Gewerbe treiben sie nicht. Sie widmen sich, ohne ihr Haus zu verlassen, die sechs Tage der Woche hindurch in ihrem μοναστήριον religiösen Übungen, namentlich dem Studium, nach Philo der allegorischen (?) Auslegung der Schrift.[2]) Sie sind gewohnt, zweimal am Tage, bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, zu beten. Sie sind in ihren Gedanken so beständig mit Gott beschäftigt, dass sie selbst im Traume die Herrlichkeit der göttlichen Eigenschaften (ἀρετῶν καὶ δυνάμεων = Hypostasen (?)) schauen und die Lehren ihrer heiligen Philosophie im Traume verkünden (c. 3). Der Orden besteht aus Männern und Frauen (c. 3. 11).

Beweis für die Unechtheit der Schrift, sondern nur ein Beweis dafür, dass Philos Lehre vom Urmenschen nicht aus der platonischen Philosophie stammt und aller Wahrscheinlichkeit nach orientalischen Ursprungs ist. — Ist die Schrift echt, so ist weiter die Vermutung ansprechend, dass sie einmal die Fortsetzung zu der bei Eusebius Pr. Ev. VIII 11 sich findenden Schilderung der Essener war, und dass beide Schilderungen demgemäss der Schrift ἡ ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία, die wiederum mit den Ὑποθετικά (Schürer III 532 f. Wendland 702 ff.) wahrscheinlich identisch ist, entstammen.

1) Ausser den alttestamentlichen Schriften besassen sie auch Schriften ihrer eignen Sekte (συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν). Nach deren Muster dichten sie auch selbst Lieder und Hymnen (c. 3).

2) Eine gewisse Ausnahme in der strengen Lebensweise machten sie am siebenten Tage. An diesem pflegen (λιπαίνω c. 4 ist bildlich zu verstehen) sie nicht nur die Seele, sondern auch den Leib.

Die Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit ist bei ihnen hochgeschätzt, aber, wie es scheint, nicht durchaus gefordert (c. 8. Wendland 737 f.).

Bemerkenswert sind vor allem ihre Zusammenkünfte an den Festtagen. Die Feier des siebenten Tages scheint sich allerdings nicht sehr von der allgemein jüdischen unterschieden zu haben. An diesem Tage kam man im gemeinsamen Heiligtum zusammen, Männer und Frauen waren durch eine Scheidewand, die jenes in zwei Teile zerlegte, getrennt. Der Älteste und Erfahrenste hielt den üblichen Vortrag (c. 3). Aber eigenartig war bei ihnen die Feier jedes fünfzigsten Tages. Sie kamen, wie es scheint, am Vorabend dieses (mit dem Abend beginnenden) Festtages in weisser Kleidung zusammen. Nach einem gemeinsamen Gebet legten sie sich, die Männer rechts, die Frauen links, zur gemeinsamen Mahlzeit nieder. Nach dem üblichen synagogalen Vortrag trugen sie der Reihe nach alte oder neue, selbstgedichtete Hymnen vor. Dann brachten jüngere Mitglieder der Sekte — nicht, wie sonst wohl die Sklaven, aufgeschürzt[1]) — den Tisch mit der heiligen Speise (Brot, Salz, Ysop und Wasser). Auf die Mahlzeit folgte die heilige Nachtfeier (παννυχίς). Es bilden sich zwei Chöre der Männer und der Frauen, beide unter einem Leiter. Unter Gesten und Tänzen, bald im Wechselgesang, bald zusammen, singen die Chöre ihre Hymnen. Philo vergleicht diesen Chorgesang mit jenem, welchen die Israeliten nach dem Durchzug durchs rote Meer unter Moses und Mirjams Leitung angestimmt hatten.

Bei der philonischen Schilderung der Therapeuten könnte hier und da der Gedanke auftauchen, als zeichne Philo auf eigne Faust und ohne allen tatsächlichen Hintergrund ein Idealleben frommer, monotheistischer, allegorisierender Philosophen. Man kann sich denken, dass wenn Philo sein Leben ganz nach Wunsch hätte ausgestalten können, etwa das Leben der Therapeuten dabei herausgekommen wäre. Jedenfalls hat Philo bei der Schilderung der Therapeuten vieles aus seinem Eignen hinzugetan. Immerhin bleiben doch eine Reihe konkreter Züge, so namentlich die Schilderung der παννυχίς, die es undenkbar erscheinen lassen, dass hier eine reine Fiktion vorliege.

Was erhalten ist von dem Bilde der Therapeuten, ist doch spezifisch von der Eigenart des essenischen Ordens verschieden. Dort hatten wir eine vorwiegend sakrale, auf gemeinsamen heiligen Handlungen ruhende Gemeinschaft. Hier treten die gemeinsamen heiligen Handlungen stark zurück. Von Waschungen hören wir gar nichts. Einen feierlichen Iniationsakt, geheime Lehren, geheime Schriften, einen furchtbaren Eid, mit dem man sich verpflichtet, die Geheimnisse des Ordens nicht zu verraten, gibt es hier nicht. Die gemeinsame heilige Mahlzeit ist nicht das alltägliche Band des Ordens, sie wird hier nur alle fünfzig Tage begangen. — Haben wir dort einen Orden, so haben wir hier eine Gilde von Einsiedlern. Und an Stelle der heiligen Handlung ist hier als Charakteristikum die Theorie, das Studium, die Beschäftigung mit der heiligen Schrift getreten. War dort das Ideal ein arbeitsames, praktisches Leben unter den einfachsten

1) Die Sklaverei verwarfen auch die Therapeuten (c. 9).

Verhältnissen, so ist es hier das möglichst unbehinderte Leben der Gelehrten. Die Gemeinschaft und das gemeinschaftliche Leben kommt nur als eine immerhin hier und da notwendige Erholung von jenem asketischen, herben und strengen Einsiedlerleben in Betracht.

Mit Recht sind die Therapeuten von Wendland als eine Schar einsiedlerisch lebender Schriftgelehrten charakterisiert. Dass das Ideal einer weltentrückten Schriftgelehrsamkeit sich nach dieser Richtung hin entwickeln und steigern konnte, ist nicht undenkbar. Fremde Einflüsse werden hier mitgewirkt haben. Vor allem kann hier das Leben ägyptischer Priester, wie Chäremon es uns geschildert hat, herangezogen werden (Schürer III 404 f.). Bei der Entstehung der seltsamen Feier der Pannychis mögen Einflüsse orphischer oder verwandter Mysterienreligion mitgewirkt haben.

Haben die Therapeuten überhaupt existiert, so kann ihre Erscheinung doch nur eine sehr beschränkte und ephemere Bedeutung gehabt haben. Während die Nachwirkungen des essenischen Ordens weithin noch deutlich und erkennbar sind, taucht diese Sekte in der einen Schrift des Philo auf, um alsbald wieder zu verschwinden. Religionsgeschichtlich hat sie keine Bedeutung, nur dass auch sie uns zeigt, wie mannigfache und fremdartige Einflüsse an verschiedenen Punkten auf das Judentum eingewirkt haben.

Achter Abschnitt.

Kapitel XXV. Das religionsgeschichtliche Problem.

Es hat, wie wir sahen, in der Periode des Spätjudentums eine ganz bedeutende Weiterentwicklung der Anschauungen und Gedanken, der Institutionen und auch der religiösen Grundstimmungen stattgefunden. Eine jüdische Kirche hat sich gebildet und eine weltweite Verbreitung und Ausdehnung gefunden, der Kult des Tempels ist zurückgetreten vor dem Kult der Synagoge; neben und an die Stelle des Opfers und des Priesterdienstes ist die Gemeindeversammlung in der Synagoge, das gemeinsame Gebet, die Lehre, Erbauung und Paränese getreten. Ein heiliger Kanon ist entstanden und eine auf bestimmten Regeln fussende Auslegung der Schrift; die Theologen haben die Führung in der Religion übernommen, Ansätze zum Bekenntnis und zur theologischen Spekulation sind nachweisbar. Der nationale Hoffnungs- und Zukunftsglaube hat sich mächtig erweitert, er hat sich mit einer Diesseits und Jenseits umspannenden Weltanschauung verbunden, mit der man sich die Rätsel des Lebens, die Herkunft und Ursache des Übels, des Todes und des gesamten Weltlaufes, die Frage nach dem Zweck und Sinn der Welt zu deuten suchte. Die Gedanken von aufeinander folgenden Weltperioden, von diesem und jenem Äon, von Weltuntergang und Weltgericht, Welterneuerung und Auferstehung der Toten sind lebendig geworden. Unausgeglichen stehen sie neben und über den alten „messianischen" Gedanken. Auch eine gewisse dualistische Stimmung ist in die jüdische Religion hineingekommen. Die Annahme, dass in und mit dieser Welt böse Dämonen ihr Spiel und Wesen treiben, lähmt die Frische und Zuversicht des Glaubens und lastet auf der Volksseele Israels. Dass das Oberhaupt jener bösen Scharen, der Teufel, zum Teil

wenigstens die Welt regiere, und dass dies erst anders werde, wenn Gott im persönlichen Kampf den Erbfeind besiegt habe, ist in Jesu Zeitalter vielfach die Überzeugung der Frommen. Der Glaube an den einen allmächtigen Gott beherrscht nach wie vor die Religion des Judentums, aber Gottes Wesen ist auf der andern Seite dem frommen Glauben undurchsichtig und transzendent geworden. Der frische und kräftige Glaube an den Gott alles Weltgeschehens, der das Leben seines Volkes in seiner starken Hand hält, ist erschüttert und ins Wanken gekommen. Mittelwesen beginnen sich zwischen Gott und die Frommen einzudrängen, seltsame Spekulationen über Gott und sein geheimnisvolles Wesen kommen auf. Mächtig erwacht daneben der religiöse Individualismus und gewinnt seinen starken Halt an dem Gedanken der jenseitigen individuellen Vergeltung. Die Ethik des Judentums hat ebenfalls begonnen zu individualisieren, sie ist komplizierter geworden und durchdringt die einzelnen Verhältnisse des individuellen Lebens.

Es erhebt sich das nicht abzuweisende Problem, ob diese starken Veränderungen in der israelitischen Religion noch als eine genuine Entwicklung aus der Religion der Propheten und Psalmen heraus zu begreifen seien, oder ob hier nicht ein mannigfaches Einströmen fremder Religionselemente mit in Anschlag zu bringen sei.

Es sind zunächst Erwägungen allgemeiner Art, die zu diesem Schluss hindrängen. Der Grundcharakter des Spätjudentums ist ein durchaus epigonenhafter und unschöpferischer. Wir stossen in ihm nirgends auf eine schöpferische Kraft oder auf Kräfte, von denen jene neuen Gedankenmassen hätten in Bewegung gesetzt werden können. Originale Geister fehlen. Wir geraten an keinen Punkt, an dem wir Halt machen können um die Überzeugung zu gewinnen: Hier liegen die neuen Anfänge. Es ist nur ein Schein, wenn wir diesen Eindruck z. B. vom Danielbuch erhalten. Bei näherem Eindringen in den Charakter dieses Buches gewahren wir, dass auch hier in vielen Stücken nur tradiert, nur bereits Gangbares auf bestimmte Verhältnisse und Situationen angewandt wird. Die Frommen selbst, die Träger der religiösen Entwicklung, haben ein bestimmtes Bewusstsein von diesem Tatbestand. Die neuen Wahrheiten werden nicht persönlich errungen und durchgekämpft: was sie neues wissen und glauben, ist ihnen auf dem Wege geheimnisvoller Offenbarung zu teil geworden. Neue geheimnisvolle Schriften sind ihnen geschenkt, uralte Offenbarungen — lange verborgen —

haben sich ihnen erschlossen. Die geheimnisvollen Quellen, aus denen sie schöpfen, werden freilich nirgends genannt. Aber klar ist: Der neue Glaube ist Buchweisheit, er ist nicht auf dem Wege schöpferischer persönlicher Offenbarung entstanden, er ist angeeignet und angelernt.

Eine weitere Beobachtung, die darauf führt, fremden Einfluss in der Entwicklung der Gedankenwelt des Judentums anzunehmen, ist ihre Uneinheitlichkeit und Verworrenheit. Das wird weiter unten an besonders schlagenden Beispielen noch erläutert werden, bei denen wir die Uneinheitlichkeit und Inkongruenz deutlich auf fremden Einfluss zurückführen können. Hier kommt es mehr darauf an, dass wir den allgemeinen Charakter der Religion ins Auge fassen. Und ein Grundzug derselben ist die Disharmonie. Überall steht Altes und Neues notdürftig verbunden nebeneinander. Das Neue bricht sich nicht machtvoll Bahn, verkündet und getragen von machtvollen Persönlichkeiten, aus dem Alten emporwachsend, dieses sprengend wie der Kern die Schale. Wir haben überall neue Flicken auf einem alten Kleid, neue Schläuche, aber keinen neuen Wein, neue Ansätze, die sich nicht auswirken, Keime, die sich nicht entfalten.

Endlich spricht der allgemeine Charakter[1]) der Zeit, in welcher das Judentum aufwuchs, mit. Die Zeit Alexanders des Grossen und der Diadochen ist eine Zeit der allgemeinen Verschmelzung. Die Grenzen der Völker verschwinden, die Nationen beginnen eine gemeinsame Sprache zu reden, äusserlich betrachtet und auch geistig. Dieselben Ideen und Gedanken durchfluten die Völker, die Religionen fliessen ineinander. Sollte allein das Judentum nicht an dieser Bewegung partizipiert haben? Es ist wahr, seit der Makkabäerzeit herrscht das Bestreben auf Verengung und Abschliessung vor. Aber die in den vorhergehenden Jahrhunderten vollzogene Annäherung zwischen dem Judentume und der umgebenden Welt, deren Folgen am Ende der vormakkabäischen Zeit deutlich und unheilvoll in die Erscheinung treten, liess sich nicht einfach rückgängig machen und austilgen, als wäre sie nicht gewesen. Und neben der zentripetalen Kraft im palästinensischen Judentum wirkt die Zentrifugalkraft des Diasporajudentums. Beide aber, palästinensisch-babylonisches und Diaspora-Judentum bilden eine höhere Einheit, sie bedingen und be-

1) Vgl. zum folgenden E. Meyer, Geschichte des Altertums III 1. S. 167 ff. Gunkel, z. religionsgesch. Verständnis d. N. T. 14—20.

einflussen sich gegenseitig. Die Macht der Verhältnisse ist stärker als der stärkste Wille in dieser Zeit. Das Judentum mochte sich abschliessen, wie es wollte, — durch alle Poren seines Daseins drang dennoch fremdes Wesen; griechische Sprache, griechisches Wissen und Denken, babylonische Himmelskunde, babylonische (ägyptische) Magie und vieles andre zwängte sich herein. In tausendfachen Kanälen strömt das Fremde hinzu; mit der Atmosphäre, in der es lebt, atmet das Judentum es ein.

Bereits wenn wir die Entwicklung des Judentums im grossen und ganzen ins Auge fassen, zeigen sich die prinzipiellen Zusammenhänge mit der umgebenden Aussenwelt. Überall in der Oikumene erfolgt in dieser — bald stärker, bald weniger stark — der Zusammenbruch der national bestimmten Religionen. Ebenso ist der nationale Charakter der jüdischen Religion in der Auflösung begriffen. Machtvoll dringen überall universale Gedanken ein. Das Diasporajudentum befindet sich auf dem Wege zur Weltreligion. Die Eschatologie des Judentums bekommt einen weltumfassenden Charakter, der zu den ererbten, beschränkt „messianischen" Hoffnungen nicht recht passen will. Überall, hier wie dort, beginnt die Religion sich vom nationalen Leben, dem Leben der Völker und ihrer Gegensätze, von der Politik, von Kampf und Krieg abzulösen. — Und hier wie dort erwacht der prinzipielle religiöse Individualismus. Der einzelne beginnt, sein Recht und seinen Anteil am Leben zu fordern, und die Religion soll ihm die Befriedigung dieses Anspruches verschaffen. Hier wie dort beginnt eine trübe und weltfremd gewordene Frömmigkeit die Schranken dieses Lebens zu sprengen und den Blick auf ein andres Leben zu lenken. Das Interesse am Jenseits und der Gedanke an eine individuelle Vergeltung vor dem Richtstuhl der Gottheit werden zentral. Überall herrscht das Streben, die Gottheit mehr und mehr zu vergeistigen, Gemeines und Irdisches von ihr möglichst fern zu halten, überall auch die Tendenz, die Gottheit aus dem Leben der Menschen und Völker herauszurücken, sie von der Alltäglichkeit zu entfernen. Hier wie dort wendet man dieselben Mittel in der künstlichen Umdeutung alter naiver Überlieferung an, Symbolik, Allegorese und Ausdeutung alter Schriften, die nun den Rang heiliger Schriften einnehmen. Überall werden die Führer im religiösen Leben die Wissenden, die Gelehrten, die Theologen, die sich im Besitz der Kunst der Umdeutung und Ausdeutung der alten heiligen Überlieferung befinden: die Philosophen der stoisch-kynischen, neu-

pythagoreischen und platonisierenden Schulen, die jüdisch alexandrinischen Theologen, die rabbinischen Schriftgelehrten, die chaldäischen und ägyptischen Astrologen, die mit geheimnisvollen Spekulationen über das Wesen der Gottheit beschäftigten Mager. Die Religion wird lehrbar. Die stoisch-kynische Diatribe, welche die ethische und religiöse Weisheit der Schule auf den Gassen verkündete, die Schriftstellerei eines Philo, die Synagoge und der religiöse Jugendunterricht im Judentum, die geheimnisvollen Lehren mancher Mysterienreligion — es sind alles parallele Erscheinungen. Und endlich, auch das ist nicht unwichtig, sehen wir — infolge des Zusammenbruchs der nationalen Religionen und infolge des Mangels einer wirklichen und lebendigen Fortentwicklung der Religion über den einmal erreichten Zustand hinaus — überall eine Rückentwicklung stattfinden. Uralter, längst überwundenener Aberglaube, der von den führenden Kreisen der religiösen Entwicklung einmal unterdrückt wurde und wahrscheinlich in den breiteren Massen der Gläubigen unaustilgbar sein unterirdisches Dasein weiterfristete, dringt nun wieder an die Oberfläche. Er erringt die Herrschaft, wo man längst seiner Herr geworden zu sein glaubte. In jähem Sturz sinkt eine übergeistig gewordene Frömmigkeit wieder zurück auf die niederste Stufe uralten Glaubens. Der Glaube an kleine und kleinste Geister, an Dämonen, die überall ihr Wesen treiben, an die Macht der Gespenster, an Zauberei und die Macht des Namens, die wilden Formen der Ekstase, der Glaube an magisch wirkende materielle Mittel, das alles wird wieder in erneuter Kraft lebendig.

Das sind freilich alles nur parallele Entwicklungen der Religionen, wie sie sich ohne direkte gegenseitige Beeinflussung aus gleichen Verhältnissen heraus ergeben konnten. Aber immerhin legt die Beobachtung einer so stark parallelen Entwicklung den Gedanken einer realen Beeinflussung doch zum mindesten nahe. — Ehe wir jedoch an die Untersuchung dieser Frage herantreten, mag erst die Frage erhoben werden, welche Religionen etwa einen merklichen Einfluss auf das Judentum haben ausüben können, und auf welchen Gebieten im allgemeinen ein solcher Einfluss zuvörderst zu suchen ist.

Es kommen schliesslich von den Religionen, die uns bekannt sind, nur drei oder vier in Betracht. Zuvörderst richtet sich unser Blick auf die assyrisch-babylonische Religion. Mit Assyrien und Babylonien ist Israels Geschichte unlöslich verbunden. Starke Spuren des Einflusses dieser Religionen zeigen sich im Alten Testament im Mythus und in der Sage und namentlich in den Einrichtungen

des Kultus. In Babylon befand sich seit dem Exil das eine Zentrum des Judentums. Man wird sehr geneigt sein, der babylonischen Religion einen starken Einfluss auf die Entwicklung der jüdischen Religion zuzusprechen, und der wird sich in der Tat auch nachweisen lassen.[1]) Aber immerhin erheben sich hier einige Bedenken und Schwierigkeiten. Von der späteren Entwicklung der babylonischen Religion, mindestens seit dem Exil, wissen wir doch recht wenig. Jedenfalls aber wissen wir, dass auch für Babylon und das mesopotamische Tiefland bald nach dem jüdischen Exil die Zeit der Unterdrückung und Fremdherrschaft, erst von seiten des persischen, dann des griechischen Weltreiches, kam. Die babylonische Religion aber hat nicht die Widerstandskraft besessen wie die jüdische. Sie verlor ihre geschichtsbildende Kraft und sank zum Teil auf die Stufe des Paganismus herab, zum Teil hat sie in abgeschlossenen Gelehrtenschulen ihr Dasein weiter gefristet. In den Kulturzentren des mesopotamischen Tieflands scheint sie keine grosse Rolle mehr gespielt zu haben. Was nach Westen hin von ihr als Kulturferment wirksam wurde, waren die Astronomie und der astrologische Fatalismus, der Dämonenglaube und die Praxis der Magie, deren spezielle Heimat neben Ägypten Babylon gewesen zu sein scheint. Überdies stand endlich die babylonische Religion mit ihrem durchaus polytheistischen Charakter so unendlich viel tiefer als die jüdische Religion, dass wir einen Einfluss in zentralen Dingen von dorther kaum werden vermuten dürfen. Dagegen werden wir auf den peripherischen Gebieten der Religion und denen des niederen Volksglaubens allerdings einem solchen begegnen. Vor allem hat aber, wie es

1) Aus der anschwellenden Literatur nenne ich nur das Wesentlichste und das Zusammenfassende. Eine Zusammenfassung dessen, was man jetzt über die babylonische Religion weiss, gibt das Werk von M. Jastrow, the Religion of Babylonia a. Assyria (Handbook on the history of religions) Boston 1898. Für die Beziehungen der israelitisch-jüdischen Religion sind in erster Linie Gunkels Untersuchungen zu nennen: Schöpfung und Chaos 1895 (mit Beiträgen von H. Zimmern); Genesiskommentar (Handkommentar z. A. T.)[2] 1902; Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. 1903. Das in Betracht kommende Material ist mit grosser Umsicht und Vorsicht von Zimmern, die Keilinschriften u. d. A. Test. 3. Aufl. Teil II (Religion und Sprache 1903) zusammengestellt. (Manche Anregung bietet auch der erste von Winckler bearbeitete Teil, der jedoch mit Vorsicht zu benutzen ist.) Ich nenne hier auch das kühne und anregende Werk Gressmanns: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905, obwohl hier wie in Gunkels letztgenannter Untersuchung der Blick keineswegs ausschliesslich auf die Beziehungen zur babylonischen Religion gerichtet ist.

scheint, das was man als babylonisches Weltbild bezeichnen kann, kräftig weitergewirkt. Die Anschauung vom Himmel und den übereinander gelagerten himmlischen Orten, von den leuchtenden Wesen, die dort oben ihr Regiment führen, der Glaube an die Bedeutung der sieben Planetenmächte, die Annahme von der Einheit und berechenbaren Dauer dieses Weltverlaufs, die Theorie von aufeinander folgenden Weltperioden, alle die mannigfachen Zahlenschemata, mit denen die jüdische Apokalyptik spekuliert, die Meinung, dass alles Weltgeschehen sein berechenbares Zeitmass habe, und manches andre, das weiter unten besprochen werden soll, stammt wahrscheinlich direkt oder indirekt aus Babylon. Auch wird natürlich manche Beeinflussung, welche die israelitische Religion in vergangenen Zeiten von seiten der babylonischen erfahren hat, gerade in dieser späteren Zeit, in der so manches auf dem Grunde der Volksseele Liegende wieder empor stieg, sichtbar werden.

Einen viel wesentlicheren Einfluss wird man von vornherein von seiten der eranisch-zarathustrischen Religion[1]) annehmen dürfen.

Auch hier freilich drängen sich zunächst Einwände und Schwierigkeiten verschiedener Art vor. Wissen wir hinsichtlich der babylo-

1) Vgl. hier namentlich: T. K. Cheyne, the origin and religious contents of the Psalter. 1891, 381—452. E. Stave, über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum 1898. N. Söderblom, la vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études T. IX) 1901 (vgl. dazu meine Rezension Th. L. Z. 1901. No. 19). E. Boeklen, die Verwandtschaft d. jüd. christl. m. d. persischen Eschatologie 1902 (vgl. dort die Literaturangaben S. 1—9). J. Böhmer, Reichgottesspuren i. d. Völkerwelt. Beitr. z. Förd. chr. Theol. X 1. Ausserdem vgl. man in Kautzsch Pseudepigraphen die Anmerkungen Beers zum Henochbuch, in denen zahlreiche Parallelen des I. Henoch zur persischen Religionsanschauung hervorgehoben werden: S. 234. 236. 242. 250. 261. 265. 270. 272. 293; endlich meinen Aufsatz über die Himmelsreise der Seele A. R. IV 1901. 136—169. 229—273. Am entschiedensten hat sich Söderblom im allgemeinen gegen eine Berührung des Judentums mit dem Parsismus ausgesprochen; vgl. auch E. Meyer, Entstehung des Judentums, 239 1. Auch Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI 215 ff. betont die genuine Entwicklung des späteren Judentums. Nach Böhmers Meinung sollen Judentum und Parsismus aus der gemeinsamen religiösen Überlieferung der Völker geschöpft haben. Dagegen verweise ich noch auf das Urteil Eichhorns bei Gressmann 291 2. Eichhorn ist geneigt, auch die von Gressmann und Gunkel angenommenen Ansätze einer weltumfassenden Eschatologie im ältern Prophetismus (s. darüber oben Kap. XIII) im wesentlichen auf die eranische Religion zurückzuführen.

nischen Religion wenig von ihrer späteren Entwicklung, so wissen wir anderseits nicht mit voller Gewissheit, wie alt alle diejenigen Elemente sind, die uns zu einer Einheit zusammengefasst als Religion des Zarathustra im Zeitalter der Sassaniden entgegentreten. Denn die eranische Religionsurkunde, das Avesta, von dem uns wieder nur Trümmer erhalten sind, ist allerdings erst in dieser Zeit gesammelt und endgültig redigiert. Auf Grund dieses Tatbestandes hat bekanntlich Darmesteter[1]) behauptet, dass das Avesta und die in ihm enthaltenen Gedanken, namentlich die Spekulationen der Gathas, welche man bisher als den ältesten Bestand des Avesta annahm, erst in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten entstanden seien. Von hier aus hat Darmesteter das auch von ihm gesehene Verwandtschaftsverhältnis zwischen der jüdischen und persischen Religion als Abhängigkeit der persischen von der jüdischen Religion — wenigstens an einer Reihe von Punkten — deuten wollen. Darmesteters Verfahren hat jedoch im ganzen wenig Freunde gefunden. Vielmehr haben erneute Untersuchungen an einer ganzen Reihe von Punkten ergeben, dass die Ideen des Avesta ein viel höheres Alter haben und zum grössten Teil mindestens in die Achämenidenzeit zurückreichen. Von grosser Wichtigkeit sind hier namentlich die griechischen Zeugnisse über die persische Religion aus der Diadochenzeit bis hinunter zu Plutarch, durch welche namentlich auf dem Gebiet der Apokalyptik und Eschatologie, aber auch auf dem der religiösen Spekulation über Gott und göttliche Wesenheiten die Priorität des Parsismus gesichert scheint.[2])

1) In seinen Vorreden zu seiner Übersetzung des Avesta, Annales du Musée Guimet. T. 24. Dagegen Tiele, Revue de l'hist. des rel. T. 29. S. 68 f. Ders. Zur Frage n. d. Alter des Avesta übers. v. Gehrich. A. R. Bd. I 337—360. Ders. Gesch. d. Relig. im Altert. übers. v. Gehrich II, 1. 1898. S. 33—49. E. Stave, Über den Einfluss d. Parsismus a. d. Judentum 1898. S. 17—33. — Teilweise für Darmesteter hat sich F. Cumont, Textes et Monuments rel. au mystères de Mithra I 3 ff. ausgesprochen (vgl. die dort S. 4 Anm. 1 angegebene Literatur). Doch scheinen mir auch Cumonts Gründe nicht stichhaltig zu sein. Vgl. A. R. IV. 157 f. und neuerdings L. Mills, Journ. of Royal Asiat. Soc. 1901. S. 553—568 „Philos δυνάμεις and the Amesha Spenta".

2) Sehr beachtenswert ist, dass Philo, von dem nach Darmesteter die Spekulation der Gathas über die göttlichen Hypostasen abhängig sein sollte, vielmehr seinerseits diese Spekulation der Mager kennt: q. omnis probus liber 11. M. II 456. Vgl. vor allem das in dieser Hinsicht eminent wichtige Zeugnis Plutarchs, de Js. et Osir. c. 47, durch welches die persische Lehre von den Ameshas-Spentas (die Hypostasenlehre), wie der grösste Teil der persischen Eschatologie für das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts als vorhanden bezeugt werden. Da Plutarch mit einem Teil seiner Nachrichten über die Eschatologie auf Theopomp zurückgeht, haben wir für einen Teil der persischen Apokalyptik einen Zeugen aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert. Die Zeugnisse der Griechen über die Zoroastrische Religion sind gesammelt von J. F. Kleuker, Zend-Avesta, Anhang z. II. Bd.

Zweitens pflegt man gegenüber der Annahme einer Beeinflussung der jüdischen Religion durch die persische die Frage zu erheben, an welchem Ort sich denn Judentum und Parsismus dauernd so nahe berührt hätten, dass jene Annahme auch nur möglich erscheinen könne. Die Beantwortung dieser Frage ist sehr einfach. Der Berührungsort für Parsismus und Judentum war Babylon und das babylonische Tiefland. In Babylon war, wie gesagt, seit dem Exil das eine Zentrum der jüdischen Religion. Und viele Spuren deuten darauf hin, dass anderseits die eranische Religion ihre alten Grenzen überflutend weit nach Westen vorwärts gedrungen und jedenfalls im alten babylonischen Stammland die herrschende geworden ist. Als Alexander der Grosse seinen Einzug in Babylon hielt, zogen ihm in erster Reihe die „Magi", d. h. die persischen Priester entgegen, erst in zweiter folgen die Chaldäer, die Priester der babylonischen Religion.[1]) In der griechischen Tradition gilt Zarathustra (Zoroaster, Zaratus etc.) vielfach als Assyrier oder Babylonier.[2]) Das bedeutet, dass die griechischen, nach Osten reisenden Weisen die zarathustrische Religion im babylonischen Tiefland als die herrschende vorfanden. In der jüdisch christlichen Überlieferung wird Nimrod, der sagenhafte Herrscher von Babylon, mit Zoroaster identifiziert.[3]) Noch weiter nach Westen dringt die eranische Religion schon in der uns interessierenden Zeit in der Gestalt der mit ihr sehr eng verwandten und aus gemeinsamen Wurzeln stammenden Mithrasreligion. Antiochus v. Kommagene (in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts) war, wie aus dessen berühmtem Grabdenkmal[4]) mit Sicherheit hervorgeht, Mithrasdiener. Auch die Religion der von Pompejus besiegten Seeräuber, deren Hauptstätte Cilicien und Cypern waren, soll der Mithrasdienst gewesen sein.[5]) Berührungspunkte zwischen Judentum und eranischer Religion waren schon in den ersten vorchristlichen Jahrhunderten zur Genüge vorhanden. Überdies ist

---

Teil III. Rapp, die Rel. d. Perser und der übrigen Iranier nach den griech. u. röm. Quellen. Z.D.M.G. 19. S. 4 ff.; 20. S. 49 ff. Jackson, Zoroaster. New York 1899. S. 226—273.

1) Q. Curtius Rufus, vita Alexandri V 1 22; vgl. III 3 9-10. Andre Zeugnisse für das Vorwärtsdringen der persischen Religion nach Westen und das Ineinanderfliessen der persischen und babylonischen Religion: Cumont l. c. I 8—10. 14. 223 ff. 233 und Bousset, Archiv für Religionswissensch. IV 245 f.

2) Die Zeugnisse über Zoroaster sind am vollständigsten von Jackson l. c. gesammelt. Windischmann, Zoroastrische Studien 261 ff., bespricht diese Zeugnisse, kommt aber zu der falschen Annahme von zwei Personen, einem Mager Zoroaster und einem Assyrer Zaratus.

3) Ps.-Klement. Hom. IX 4 f., etwas anders und sekundär Recogn. IV 27—29.

4) Cumont, Texts et Monuments rel. au mystères de Mithra. II. 89. 187.

5) Über die allmähliche Verbreitung des Mithrasdienstes nach Westen s. Cumont. I 241 ff.

noch darauf hinzuweisen, dass das Verhältnis des Judentums zum persischen Reich von Anfang an ein sehr freundliches gewesen ist. Den Persern verdankt das Judentum zu einem guten Teil seine Restauration.[1]) Und in den folgenden Jahrhunderten scheint es im persischen Reich im wesentlichen völlig unbelästigt und in völliger Freiheit der Entwicklung geblieben zu sein.

In der persischen Religion traf eine mächtige, einflussreiche und ein Stück Welt beherrschende, auch den Griechen imponierende Religion, welche wenigstens in ihrer reineren Gestalt der spätjüdischen Religion beinahe ebenbürtig war, mit dieser zusammen. In keiner andern Religion ausserhalb der jüdischen herrschte, wenn wir einmal von der starken dualistischen Neigung absehen, eine so ausgesprochene und siegreiche Tendenz des Glaubens zum Monotheismus. Ahura Mazda ist unter sämtlichen Gottheiten der das Judentum umgebenden Welt entschieden diejenige Gestalt, die am ehesten der Gestalt Jahwes zur Seite gestellt werden kann. Wir haben auch hier eine starke Richtung auf Vergeistigung und Transzendenz, eine innige Verbindung der Religion mit ernsten ethischen Gedanken. Und im einzelnen wie viele Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen! Hier wie dort steht der Gedanke an das Jenseits und das Gericht im Zentrum, hier wie dort steht neben einer ausgebildeten Lehre von der Zukunft der Welt (Apokalyptik) die individuelle Vergeltungslehre; in beiden Religionen ist eine Tendenz zum Dualismus vorhanden, steht das Reich Gottes, Ahura Mazdas, dem des Teufels, Angra-Mainyus, gegenüber; in beiden finden sich merkwürdige Übereinstimmungen in ihren Spekulationen über Gott und göttliche Wesenheiten (Hypostasen = Ameshas Spentas), in beiden tritt das Opfer und der Kult vor dem Ritus und dem Zeremonialwesen zurück, beide Religionen kann man als Religionen der Observanz (des Gesetzes) charakterisieren. In beiden wird auf die Armenpflege ein starkes Gewicht gelegt. Tritt in der jüdischen Religion neben das Priestertum der Stand der Schriftgelehrten, so bekommen die Mager bei den Persern mehr und mehr den Charakter von Theologen, Bearbeitern und Bewahrern einer alten heiligen Schriftüberlieferung. Bildet sich in der spätjüdischen Religion ein Kanon heiliger Schriften, so scheint auch die persische bereits in dieser Zeit eine solche Sammlung besessen zu haben.[2]) — Es ist

1) Es ist das Verdienst E. Meyers, erst recht klargestellt zu haben, wie stark bei der Restauration des Judentums die Initiative des persischen Grosskönigs war.

2) Unsre Nachrichten sind hier allerdings recht unsicher. Nach

wahr: bei alledem braucht noch keine Abhängigkeit vorzuliegen, es könnte das alles Parallelbildung sein. Aber die Übereinstimmung an so vielen Punkten ist doch äusserst merkwürdig und zwingt zu einer näheren Untersuchung. Denn es handelt sich hier um Berührungen und eventuell um Abhängigkeit im Zentrum.

Dabei aber muss eines noch ganz besonders hervorgehoben werden. Das Judentum berührte sich, wie wir oben andeuteten, mit der persischen Religion namentlich in Babylon. Wir werden daher annehmen dürfen, dass es diese Religion nicht in ihrer Reinheit, sondern in einer starken Zersetzung durch babylonische Elemente kennen gelernt hat. Diese Vermischung der babylonischen mit der persischen Religion darf überhaupt als eine der wichtigsten Tatsachen der Geschichte des religiösen Synkretismus der letzten vorchristlichen Jahrhunderte gelten.[1]) Sie wird auch für die Entwicklung des Judentums von grosser Bedeutung gewesen sein. Man wird daher annehmen dürfen, dass die babylonische Religion in mancher Hinsicht durch das Medium der persischen Religion hindurch die jüdische beeinflusst hat, auch wo eine direkte Berührung nicht anzunehmen ist. So wird man denn die Herkunft mancher für das Judentum einflussreich gewordener Ideen nicht mehr mit Sicherheit feststellen können, und wird sich beschränken müssen, letztlich im allgemeinen von fremden orientalischen Elementen zu reden.

Die dritte in Betracht kommende Religion wäre dann die hellenische.[2]) Auch ihren Einfluss wird man von vornherein nicht gering veranschlagen dürfen. Der Hellenismus ist nun allerdings keine Einheit, sondern ein Konglomerat aller möglichen Gestaltungen

---

eranischer Überlieferung soll der offizielle Text der heiligen Urkunden in Alexanders des Grossen Zeit vernichtet sein. Erst der Arsacide Volkash (Vologaeses I. zur Zeit Neros?) soll dann begonnen haben, die zerstreuten Urkunden sammeln und redigieren zu lassen, ein Werk, das erst unter dem ersten Sassaniden, Ardeshir I (226—241), vollendet sein soll. Darmesteter sah hier ein Zeugnis für den Ursprung des Avesta, eine Ansicht, die sich kaum halten lassen wird. Vielmehr dürfen wir in diesen Notizen eine Nachricht über die Sammlung und Redigierung des eranischen Kanons heiliger Schriften erblicken. Tiele. Gesch. d. Rel. im Altertum II 1. 33 ff.

1) Es ist besonders das Verdienst Cumonts, diese Tatsache in seinem Werk über die Mithrasreligion erwiesen zu haben (Vgl. meinen Aufsatz über „Die Himmelsreise der Seele" A. R. IV 245 f.). Vgl. dazu auch Gunkel, zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. Test. S. 18—21. Schon vor Cumonts Untersuchungen hatte Anz (Ursprung des Gnostizismus T. U. XV, 4) die gnostische Religion aus einer Mischung babylonischer und persischer Elemente zu erklären versucht.

2) Vgl. hier vor allem die Arbeiten von A. Dieterich, Abraxas 1891. Nekyia 1893; auch H. Useners religionsgeschichtliche Untersuchungen I—III. 1889—1899.

und sich durchkreuzender Einflüsse. Für uns kommt der national bedingte, wesentlich polytheistische, hellenische Volksglaube kaum in Betracht. Auch ein direkter Einfluss hellenischer Mysterienreligion wird für die Entwicklung des Judentums kaum irgendwie anzunehmen sein. Es ist vor allem die allmählich sich herausbildende, an die Philosophie Platos und seiner Schüler, wie an die der mittleren und jüngeren Stoa und des Neupythagoreismus, endlich an orphisches Mysterienwesen sich anlehnende Religion der Gebildeten, die mit ihrer zum Monotheismus hinstrebenden Tendenz, ihrem anthropologischen Dualismus zwischen Seele und Leib, ihrem Streben nach Vergeistigung, ihrer zum System und zur Kunst gewordenen Umdeutung der alten religiösen Tradition und des populären Glaubens durch Allegorie und Symbolik, mit ihrem stark eschatologischen Charakter, ihrem Glauben an eine Vergeltung nach dem Tode und ihrer bestimmten ethischen Haltung ein mächtiges Ferment für die Entwicklung der Religionen im Orient und Occident geworden ist. Dem Gedanken von der himmlischen Heimat der Seele und der pessimistischen Auffassung des an den Leib gebundenen materiellen Lebens hat diese hellenistische Religion der Gebildeten weithin Geltung verschafft. Auch auf dem Gebiet der Ethik, in der Wertschätzung der Einzelpersönlichkeit, scheint die griechische Kultur einen gar nicht zu überschätzenden Einfluss auf den Orient ausgeübt zu haben.

Vor allem kommt hier natürlich das Diasporajudentum in Betracht und hier kann auf alles das hingewiesen werden, was in den Kapiteln XXII und XXIII ausgeführt ist. Dass eine Erscheinung wie Philo innerhalb des Judentums möglich ist, zeigt, welch intensiven Einfluss der Hellenismus mit seiner die Schranken der Völker überwindenden Zauberkraft selbst auf den allersprödesten Stoff auszuüben imstande war. Aber auch für das palästinensische Judentum ist er nicht ohne Einfluss geblieben. Wenn seit Sirach das Ideal des weisen Mannes die jüdische Kultur beherrscht und die Gelehrten die Führer der Religion werden, so zeigt sich hier in starker Verhüllung und Umkleidung Einfluss griechischen Geistes. Dass neben der jüdischen realistischen Hoffnung der leibhaftigen Auferstehung eine individualisierende spiritualistische Eschatologie aufkam und die Kompromisslehre vom Zwischenzustand notwendig machte, ist doch wohl in erster Linie den Einflüssen der Diaspora und damit des Hellenismus zuzuschreiben. Es muss weiter die Frage gestellt werden, ob nicht in der jüdischen Spruch-Moral mit ihrer schärferen Erfassung der konkreten Einzelheiten, des alltäglichen

Lebens, ihrer der Welt zugekehrten reicheren und freieren Art indirekt hellenischer Geist sich auswirkt, der an diesem Punkt seinen Einfluss auch ins Evangelium hinein erstrecken würde. Mit dem teilweisen Einzug griechischer Sprache auch in Palästina zog auch griechische Art des Denkens und der Begriffsbildung bis zu einem gewissen Grade dort ein. Was an diesem Punkt in der Verschmelzung griechischen und jüdischen Geistes möglich war, zeigt am besten die Theologie des Paulus. Denn Paulus wird die allgemeinen Formen seines Denkens schwerlich erst seit seiner Bekehrung ausgebildet haben. Anderseits aber wird man ihn doch nicht eigentlich einen Diasporajuden nennen dürfen.

Einen geringeren Einfluss wird man von vornherein der ägyptischen Religion zuzusprechen geneigt sein. Sie befindet sich in unserm Zeitalter schon seit langem im Zustand völliger Erstarrung. Neben einer subtilen, niemandem verständlichen, auf enge Kreise beschränkten Priesterweisheit, neben bizarren und bunten Mysterienverbänden, steht ein wilder und wirrer Volksglaube niedrigster Stufe, fetischistische Tieranbetung, Totenkult, Glaube an Magie und zauberkräftige Formeln.

Von jüdischer Seite wird die volkstümliche ägyptische Religion mit tiefster Verachtung betrachtet. Überdies ist auch die ägyptische nationale Religion eine Religion der Observanz und der Exklusivität geworden, die in hochmütiger Abgeschlossenheit in ihrer durch Jahrtausende geheiligten Überlieferung beharrte und nicht darauf ausging Propaganda zu machen. „Deshalb würde kein Ägypter und keine Ägypterin je einen Griechen küssen, oder sein Messer, seinen Bratspiess oder seinen Kessel gebrauchen oder von dem Fleisch eines sonst reinen Ochsen essen, der mit einem griechischen Messer geschnitten wäre". Da ist also die jüdische Exklusivität noch übertrumpft.[1])

Von der Frage der Berührung der ägyptischen Volksreligion mit dem Judentum ist freilich die andre streng zu unterscheiden, inwiefern etwa das Judentum von der auf ägyptischem Boden sich entwickelnden Form des hellenistischen Synkretismus, wie dieser in den wertvolleren hymnenartigen Stücken der ägyptischen Zauberliteratur, in der sogenannten pseudohermetischen Literatur, in späteren astronomischen, astrologischen, alchimistischen Werken vorliegt, beeinflusst ist.[2])

1) Herodot II 41. Vgl. A. Erman, die ägypt. Religion 181.

2) Diese Frage ist neuerdings von Reitzenstein in seinem verdienst-

Und insofern in diesem hellenistischen Synkretismus dann natürlich viele Elemente ägyptischer Volksreligion enthalten sind, könnte man dann von einem indirekten Einfluss ägyptischer Religion reden. So mögen immerhin Philos theosophische und mystische Ausführungen hier und da ein spezifisch ägyptisches Element allerdings bis zur Unkenntlichkeit destilliert und verdünnt enthalten (s. o. S. 521). Das einzige Buch in der späteren volkstümlichen Literatur des Judentums, bei dem man wirklich von einem stärkeren Einfluss dieses ägyptischen Synkretismus reden kann, ist das slavische Henochbuch, das doch immerhin selbst in der krausen und bunten spätjüdischen Literatur eine ganz besondre und eigentümlich bizarre Erscheinung ist.[1])

Wenn man aber von dem ägyptischen Synkretismus absieht, so bleiben die Berührungen, wie es scheint, auf geringfügige und verschwindende Einzelheiten beschränkt. Wenn Artapanus den jüdischen Gesetzgeber als Urheber eines Stückes ägyptischer Kultur und ägyptischer Religion feiert und in der Beschreibung seines Lebens Legenden speziell ägyptischer Herkunft hineinwebt, so haben wir hier doch nicht mehr als einen immerhin ziemlich vereinzelt gebliebenen Versuch eines durch die Kunst der Apologetik verdrehten Kopfes. Was man sonst bis jetzt an speziellen Beziehungen zwischen jüdischer und ägyptischer Religion nachzuweisen vermeint hat, ist samt und sonders ausserordentlich fragwürdiger Natur. Doch mag zugestanden werden, dass auch hier die Fragen noch im Fluss sind und immerhin manche Einzelheiten noch beigebracht werden mögen, durch die aber das Urteil im grossen und ganzen kaum verändert werden dürfte.[2])

---

vollen Werk Poimandres (Leipzig 1904) behandelt. Doch scheint mir der dabei sich ergebende Ertrag für die jüdische Religion nicht so gross zu sein, wie R. dies annimmt. Vgl. meine Rez. von Reitzensteins Werk Gött. Gel. Anz. 1905, S. 705 f. 709 f.

1) Vgl. dazu die eben genannte Rezension 710 f.

2) Ich verweise vor allem auf die interessante kleine Apokalypse ägyptischer Provenienz, die Reitzenstein N.G.G.W. 1904 S. 309—332 behandelt hat. In der Tat erinnert der ganze Stil an jüdische Apokalypsen und sibyllinische Weissagungen (vgl. namentlich die Weissagung: „καὶ τότε ἡ Αἴγυπτος εὐφρανθήσεται, ἐπὰν ὁ τὰ πεντήκοντα πέντε ἔτη εὐμενὴς ὑπάρχων ἀπὸ ἡλίου παραγένηται βασιλεὺς ἀγαθῶν δοτήρ“ [nach Reitzenstein: Euergetes II], und dazu Sib. III 652; vgl. 286. 47 f. V 108). Über andre ägyptische Weissagungen (unter dem Namen des Petosiris) aus dem zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhundert s. Kroll, Gesch. d. Astrologie N. Jahrb. f. klass. Altert. VII 573 ff. Vgl. ferner W. Wilcken, Hermes 1905. S. 544—560.

An diesen Überblick über die bei der Frage nach der Weiterentwicklung der jüdischen Religion möglicherweise in Betracht kommenden fremden Religionen schliessen wir eine Umschau über die Gebiete, auf denen wir zunächst diesen Einfluss suchen und erwarten dürfen. Man könnte zunächst versuchen, diesen in den religiösen Institutionen und Organisationen der spätjüdischen Religion finden zu wollen. Man könnte die Frage erheben, ob nicht die synagogale Organisation des Judentums, die Ausbildung eines Kanons heiliger Schriften, die Schriftauslegung, der Schriftgelehrtenstand, der synagogale Gottesdienst, die Zurückdrängung des Kultus, das geregelte, liturgisch formulierte Gebet, der religiöse Jugendunterricht, die synagogale Armenpflege, die ganze Durchbildung der Religion des Judentums zu einer Religion der Observanz, die Organisation von Mönchssekten, wie die der Essener und Therapeuten, und manches andre seine Parallele und vielleicht auch seinen Ursprung in fremden Religionen haben könnte. Die eranische Religion bietet, wie bereits hervorgehoben wurde, hier gewisse Parallelen. Dennoch kann auf diesem Gebiet die Frage vorläufig noch nicht zum Abschluss gebracht werden. Denn es fehlen hier für die Erkenntnis der Organisation der persischen Religion (teilweise auch für die der Mithrasmysterien und überhaupt des griechischen Mysterienwesens der Diadochenzeit) genauere und zeitlich bestimmt fixierbare Quellen. Die äussere Organisation des Judentums ist uns unendlich viel genauer und sicherer überliefert, als die irgend einer anderen Religion aus der umgebenden Zeit.

Ausgeschlossen bleibt von dieser Untersuchung anderseits ein grosser Teil des innersten Gebietes der Frömmigkeit, das individuelle religiöse Gemüts- und Glaubensleben. Solange eine Religion noch irgendwie lebendig bleibt und sich eigentümlich weiter entwickelt, wird sie sich im innersten ihres Wesens nicht beeinflussen lassen, sondern selbständig weiter entwickeln. Hier wird man zwar auch durch die allgemeine Zeitlage hervorgerufene parallele Entwicklungen nachweisen können — ich verweise auf das Streben zur Transzendenz und Vergeistigung des Gottesglaubens, auf das Hervorbrechen des Individualismus u. s. w. Aber parallele Entwicklungen beweisen noch keine Abhängigkeit. Der spezifisch spätjüdische Gottesglaube und seine Eigentümlichkeiten, das tiefe Bussgefühl, die zentrale Stellung des Gedankens der Sündenvergebung, auf der andern Seite das Drängen auf gesetzliche Gerechtigkeit, das Ringen um die Gerechtigkeit Gottes, daneben das Erwachen des

Bewusstseins von der Notwendigkeit und Bedeutung des Glaubens, die Überzeugung von der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur, — das alles in seiner Disharmonie und seinem verwirrenden Nebeneinander ist Spezifikum der spätjüdischen Religion, das kaum in äusseren Einflüssen seine Erklärung findet.

Der Gebiete, auf denen die Einflüsse fremder Religionen besonders deutlich werden, bleiben doch eine ganze Reihe. Zunächst kommt hier der ganze Umfang des niedern Volksglaubens und Aberglaubens in Betracht: die Zauberei, der Glaube an die Macht geheimnisvoller Namen und Formeln, an das zauberkräftige Gebet, der Glaube an Dämonen (Gespenster) und ihre Wirkungen, wie an bestimmte Arten ihrer Bekämpfung. Daran schliessen sich bestimmte Naturanschauungen, Vorstellungen von fabelhaften Tieren, wunderbaren Mischwesen, merkwürdigen und wunderbaren Orten der Erde. Etwas tiefer in das Wesen des Judentums kommen wir mit den Sagen aus der Urzeit, die in jeder Religion ihre Rolle spielen. Für uns kommen hier vor allem die weiteren Ausbildungen der Genesissagen in Betracht: die Sagen von dem ersten Menschen und vom Paradies, von der Sündflut, dem Turmbau, vom Engelfall und der Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern, die Sagen von den Urvätern, von Seth, Henoch, Abraham, von Heiden der Vorzeit wie Nimrod. Noch dichter an die Religion selbst rücken wir mit den Vorstellungen kosmogonischer und kosmologischer Art über Entstehung der Welt, ihre Anordnung und Einteilung, die Ordnung der himmlischen Welten, die Natur der Sterne, den himmlischen Engelstaat und selbst in das Zentrum der religiösen Vorstellungswelt des Spätjudentums gelangen wir mit unsrer Untersuchung. Hierher gehört vor allem die gesamte eschatologische Vorstellungswelt, sowohl die Apokalyptik und der mit ihr im Zusammenhang stehende Dualismus, als auch die individuelle, transzendente Eschatologie. Man bedenke nur das eine, dass ein Glaube, der so gewaltig die Frömmigkeit beeinflusst, wie der an die Auferstehung der Toten und ein ewiges Gericht in den Umkreis dieser im Spätjudentum auftauchenden Gedanken fällt, deren Provenienz zu untersuchen es gilt. Auch die allerdings mehr der Theologie angehörenden Spekulationen über Gott und göttliche, hypostasenartige Wesenheiten gehören hierher.

Man wird von vornherein geneigt sein, einen Einfluss fremder Religionen auf dem Gebiet der niederen abergläubischen Volksvorstellungen unumwunden zuzugestehen. Hier liegen die

allgemeineren Zusammenhänge zum Greifen deutlich vor. Auf der andern Seite herrscht hier wieder eine derartige Gleichförmigkeit und Einerleiheit auf Religionsgebieten verschiedenster Art, dass es aus diesem Grunde schwer wird, sichere Schritte zu tun.[1]) Wir beginnen unsere Untersuchung sofort mit den vorhandenen Beziehungen der verschiedenen Religionen auf dem Gebiete der Sagen und Legenden aus der Urzeit. Auf Vollständigkeit kann die folgende Darstellung keinen Anspruch machen. Es seien hier nur einige besonders markante Beispiele hervorgehoben.

Man lese z. B. die Schilderung des Paradieses II. Hen. 8. Rec. A.: „Und in der Mitte der Baum des Lebens .... und jener Baum ist unsagbar an Schönheit und Duft und geschmückt mehr als alle Kreatur .... aussehend wie Gold und Purpur ... und er bedeckt alles. Erzeugnisse aber hat er von allen Früchten. Seine Wurzel ist im Paradies am Ausgang der Erde". Rec. B: „Und der andre Baum daneben ein Ölbaum, liess immer fliessen Öl (vgl. Rec. A) der Frucht". Unmöglich kann der Verfasser diese Schilderung der Genesis entlehnt haben. Sollte er hier ganz freie Phantasie entwickeln? Ein Blick in die Paradiesesschilderung der eranischen Theologie[2]) löst uns das Rätsel. Diese kennt in der Tat zwei (resp. drei) wunderbare Bäume. Der eine Baum ist der Baum Allsamen, der den Samen aller Früchte trägt, und von dem aller Fruchtsame auf die Erde herabkommt. Ganz deutlich schaut durch diese Vorstellung noch die mythologische Anschauung von dem grossen, die Erde überspannenden Himmelsbaum hindurch,[3]) von welchem durch den Regen alle Frucht herabkommt (vgl. II. Hen. „er bedeckt alles").[4]) Der zweite Baum ist der Haomabaum (Gaokerena), dessen Frucht der Haomasaft ist, der den Gläubigen am Ende der Welt als Unsterblichkeitsspeise gegeben werden soll.[5]) An Stelle des Haomasaftes tritt in der spätjüdischen Tradition das Öl (vgl. II. Hen. 22 8 — „das Lebensöl vom Baum der Barmherzigkeit",

1) Solche Gleichsetzungen wie die des Dämons Ἀσμόδαυς (Ἀσμοδαῖος) Tob. 3 8 mit dem persischen Aeshma Daeva werden äusserst selten gelingen, und auch diese ist nicht allgemein anerkannt.

2) Vgl. Rashnu Yast X 17. S. B. E. XXIII. 173; Bundehesh IX 5. S. B. E. V. 31; XVIII 9. S. B. E. V. 66; Minokhired LXII 37—39.

3) Diese Phantasie vom Himmelsbaum ist allerdings nicht speziell eranisch; vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 127 ff.; zum religionsgesch. Verständnis d. N. T. 8 8. — Da. 4 (besonders die Übers. der LXX). Ez. 31. Sach. 4 1 ff. Jes. 34 4. Aber bedeutsam ist hier die Beschreibung des Himmelsbaumes als des Baumes „Allsamen".

4) IV. Bar. 10 findet sich die einfachere Vorstellung. Hier sind im vierten Himmel die Wasser, von denen die Früchte wachsen.

5) Bundehesh XVIII 1—6 S. B. E. V. 65; IX 6 S. B. E. V. 31; XXIV 27 S. B. E. V. 91; XXVII 4. S. B. E. V. 100 u. ö. Vgl. bereits Vendidad XX 4 f. S. B. E. IV. 221 u. ö.

Bt. Aδ. 9 ff. Vit. Ad. 36 ff; s. Bousset A. R. IV. 139 2; vgl. auch die Parallelen zum babylonischen Adapa-Mythus. A. R. II 167). Die eranischen Phantasien haben im slavischen Henoch die Genesiserzählung derart überwuchert, dass das Charakteristikum dieser Erzählung, der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, verschwunden ist.

Das ist eines der eklatantesten Beispiele. Aber auch andre Züge in den Erzählungen vom Paradies und den ersten Menschen sind sichtbar Lehngut fremder Herkunft. Nach persischer Vorstellung lag das Paradies auf hohem, in den Himmel ragenden Berg. Auf dem Berg Hukairya, der zu dem Gebirge Hara-berezaiti gehört, lag der Garten des Yima, des Königs der goldenen Urzeit, ursprünglich des ersten Menschen. Von dort strömen zwei grosse Ströme herab Spiegel, eranische Altertumskunde. I 191 ff. 462 ff. Die Anschauung hat ihren Ursprung allerdings wohl kaum in der eranischen Religion. Spuren derselben finden sich bereits in der älteren israelitischen Literatur. Aus Gen. 2 10-14 kann die Vorstellung freilich kaum erschlossen werden (Gunkel, Genesiskommentar[2] 29. 31 f.). Doch Ez. 28 14 wandelt der Urmensch auf dem heiligen Götterberg. In den eschatologischen Vorstellungen von dem Jerusalem der Endzeit spielt die Vorstellung von dem paradiesischen Götterberg eine Rolle (s. o. S. 326). Alttestamentliche und eranische Vorstellungen werden auf eine gemeinsame Quelle (babylonische Religion) zurückgehen. Aber es sind eben nur Sduren und kaum noch verständliche Andeutungen in der altisraelitischen Literatur vorhanden. Wenn nun in der späteren Literatur diese Anschauung ziemlich deutlich heraustritt, so wird man ein neues Einströmen dieser Phantasien in das Judentum und diesmal wohl unter Vermittlung der eranischen Religion anzunehmen haben. Jub. 4 26 werden unter den vier Orten, die Gott gehören, der Garten Eden und der „Berg des Ostens" genannt. I. Henoch 24 f. schaut Henoch den Paradiesesbaum auf dem höchsten der sieben Berge. Wenn es II. Hen. 8 heisst, das Paradies sei zwischen der Verweslichkeit und der Unverweslichkeit, d. h. zwischen der irdischen und himmlischen Welt, so liegt hier dieselbe Vorstellung zu Grunde, vgl. den Zusatz zu II. Hen. 42. Weit verbreitet ist die Vorstellung in den späteren Adamssagen (namentlich in der syrischen Schatzhöhle; vgl. noch Gressmann, Ursprung d. israelit. jüd. Eschatologie 98 ff.).

Auch so manche Züge, die vom ersten Menschen berichtet werden, verraten deutlich fremde Herkunft. Wenn es Vita Adae 16. 17 (vgl. IV. Bar. 4) heisst, dass Adam bei der Vertreibung aus dem Paradies seine Herrlichkeit (δόξα כָּבוֹד) verloren habe, und wenn in späterer talmudischer Theologie das Dogma feststeht, dass Adam bei seinem Fall des „Glanzes" verlustig gegangen sei (vgl. Weber[2] 222 und Fabricius, cod. pseudepigr. vet. test. II 11 f. II 49 f.), so erinnern wir uns, dass in der eranischen Theologie Yima durch seinen Fall des göttlichen Glanzes (Quareno) verlustig ging Yast XIX 34 Spiegel III 43.

Hier mag auch darauf hingewiesen werden, dass die Gestalt des Yima auf die jüdische Eschatologie und die Gestalt des Messias einen bemerkenswerten Einfluss geübt haben mag. Yima, des Vivanhant Sohn, in der indoeranischen Mythologie der erste Mensch, eine Auffassung, die sich in der indischen Überlieferung von Yama, dem Sohn Vivasvants,

erhalten hat, ist im eranischen Mythus der König des goldnen Zeitalters geworden, in dem es keinen Hunger und Durst, keine Kälte und Hitze, nicht Alter noch Tod und keinen Neid gab (Yast IX 8 ff. XV 15 f. Yaçna IX 4 f.). Vor dem über die Welt hereinbrechenden verderblichen Winter aber ist das Reich des Yima gerettet worden. Yima ist mit den Seinen in ein weltfernes unauffindbares Wunderland versetzt. Dort lebt er als Paradieseskönig mit den Frommen der Vorzeit weiter (Vendidad II). Nun erscheint der Messias schon in der altisraelitischen eschatologischen Tradition in unmittelbarer Verbindung mit dem Gedanken des Paradieses (so deutlich Jes. 11). Und ganz deutlich tritt, wie oben S. 297 ff. nachgewiesen werden konnte, diese Auffassung in der spätjüdischen Literatur heraus. Der präexistente Menschensohn in den Bilderreden des Henoch ist in der Tat der König des Paradieses, der dort mit den Frommen der Urzeit weilt. Wie Yama neben seinem Vater Vivasvant, Yima neben Vivanhant steht, so steht dort der Mensch neben dem „betagten Haupt" 46 1. — So wird Gressmann im Recht sein, wenn er vermutet, dass zwischen der eranischen Yimasage und der jüdischen Messiasgestalt verborgene Beziehungen vorliegen (Ursprung der israel. jüd. Eschatologie 290 ff.). Freilich ist in der jüdischen Eschatologie die Gestalt des Königs der Urzeit in die des Königs der Endzeit umgewandelt, und es muss hervorgehoben werden, dass von dieser eschatologischen Wendung sich in der eranischen Überlieferung keine Spur findet. Dafür aber ist in manchen Zweigen der jüdischen Überlieferung der Messias keine rein eschatologische Gestalt, sondern zugleich eine Gestalt der Urzeit und recht eigentlich der König des Paradieses. Das tritt noch deutlicher als in den Bilderreden in den späteren jüdisch gnostischen Spekulationen, in denen bekanntlich der Messias mit Adam vielfach identifiziert wird, heraus. Namentlich wären hier die Spekulationen des pseudoklementinischen Schriftenkreises heranzuziehen. Damit hängt denn auch zusammen, dass anderseits die Gestalt Adams in der spätjüdischen Überlieferung, wie schon oben betont wurde, gänzlich übermalt erscheint, dass Adam hier ein halbgöttliches wunderbares Wesen wird, dem man den Sündenfall kaum mehr zutraut (s. o. S. 405). — Übrigens mag hervorgehoben werden, dass nun nicht behauptet werden soll, dass in den Beziehungen zur Yimasage die einzigen Wurzeln der Messias-Menschensohn-Spekulation liegen; wir haben es hier mit einer sehr viel weiter verzweigten Überlieferung zu tun. Auch darauf mag noch hingewiesen sein, dass die Yimasage wahrscheinlich auch noch in einer andern Richtung auf die jüdische Sagenwelt eingewirkt hat. Wenigstens scheint mir Boeklen (die Verwandtsch. d. jüd. christl. m. d. pers. Eschatologie 136 ff.) richtig beobachtet zu haben, dass die Sage von dem paradiesesgleichen glücklichen Land, in welchem die zehn Stämme wohnen (vgl. besonders Sib. II 170 ff., Commodian Inst. II 1. Carm. apolog. 9 86 ff., die übrigen Stellen s. o. S. 272 f.) und eine verwandte Überlieferung über das ferne Wunderland der frommen Rechabiter (Narratio Zosimi T. St. II 3) auffällige Parallelen zur Yimaüberlieferung zeigen. Es mag daher kein Zufall sein und in diesen Zusammenhang hineingehören, wenn IV. Es. 13 12. 39 ff. der Messias-Menschensohn zugleich mit den in ein fernes Land gewanderten 10 Stämmen erscheint. Die ganze Sage hat in der späteren jüdischen Literatur noch weitere Kreise

gezogen, und ihren Niederschlag in dem phantastischen Reisewerk des Eldadh ad-Dani (Zusammenstellung d. Überlief. b. Müller, Denkschr. d. Wiener Akad. phil.-hist. Klasse 41. 1892; ferner „the Chronicles of Jerahmeel Kap 61—63, ed Gaster in Oriental Translation Fund, New Series IV. 1899) und in den mittelalterlichen Sagen vom Priesterkönig Johannes gefunden. Kampers Alexander d. Grosse (Studien u. Darst. a. d. Gebiet d. Gesch. von Grauert I 2—3) 1901. S. 100ff. u. ö.

Sicher fremdartigen Ursprungs sind die Henochsagen, denen wir in der jüdischen Überlieferung begegnen. Berosus erwähnt in seiner Liste den Urkönig als siebenten Herrscher (auch Henoch ist der siebente von Adam) den Εὐεδώραχος (K. A. T.[3] 531). Dieser Euedorachos ist sicher identisch mit dem keilinschriftlichen Enmeduranki, dessen Name schon (Oberpriester oder Kündiger, des Verbindungsortes von Himmel und Erde, K. A. T.[3] 540) an die Gestalt Henochs erinnert. In einem Text aus der Bibliothek Assurbanipals wird er als berühmter Gottesmann, als der Besitzer aller Orakelgeheimnisse und der Geheimnisse Himmels und der Erden, deren Kenntnis sich immer vom Vater auf den Sohn vererbt hat, gepriesen. Die Beziehung der Henochgestalt zu diesem babylonischen vorflutlichen Weisen der siebenten Generation kann kaum geleugnet werden. Wenn nun die Literatur des Spätjudentums in den Henochbüchern unendlich viel mehr von diesem Henoch zu berichten weiss, wenn hier Henochs wunderbare Reisen an allè geheimnisvollen Orte der Erde und vor den Thron Gottes, seine Predigt an die Engel, seine ekstatische Entrückung durch die Himmel berichtet werden, wenn er als der Erfinder und Urheber aller geheimnisvollen Weisheit, vor allem der Astronomie, gefeiert wird, so dürfte es ausser allem Zweifel sein, dass die meisten der Henocherzählungen nicht aus Gen. 5 21-24 herausgesponnen sind. Wir haben in den Henocherzählungen, wenigstens teilweise, altes babylonisches Lehngut zu erblicken. — Auch Züge anderer verwandter Sagengestalten sind in der Überlieferung mit der Person Henochs verbunden. Wenn I. Hen. 65 1 ff. vgl. 100 8 f. erzählt wird, dass Henoch an den Enden der Erde wohnte, und dass ihn dort Noah resp. sein Sohn Methusalah aufsuchten, so wird man an die babylonische Sage erinnert, die den Flutmenschen an die Enden der Erde, auf die Inseln der Seligen versetzt und dort den Izdubar-Gilgames sich Rat von ihm holen lässt. Was ferner von Henoch als dem göttlichen Schreiber berichtet wird (s. namentlich II. Hen. 22 11 ff.), erinnert an die Gestalt des Schreibergottes Nabu K. A. T.[3] 404. — Auch Züge aus den Sagen, die sich um die Gestalt des persischen Religionsstifters Zarathustra woben, scheinen auf Henoch übertragen zu sein; vgl. die späteren Zarathustrasagen, wie sie von Jackson nach den späteren Pehlevischriften Dînkard (Auszug aus dem Avesta) VII (S. B. E. XLVII) zusammengestellt sind. Namentlich erinnern die Reisen, die Zarathustra von Engeln geleitet unternimmt, um göttliche Offenbarung zu empfangen, an die Reisen Henochs (Jackson, Zoroaster 36—55). Auch ist die Sage von der Entrückung Zarathustras bei Dio Chrysostomus (Rede an die Borysthener 36. ed. Dindorf II 60 f.) mit der Entrückung Henochs (vgl. II. Hen. 67; Sepher-ha-Yaschar bei Migne., Dict. des apocryphes II 1093—1096) zu vergleichen. Endlich erinnern die Sagen von der Geburt Noahs, I. Hen. 106,

an die Sagen von Zarathustras Geburt. — Über die Identifikation Henochs mit dem Messias, später mit Metatron s. o. S. 406.

Mit der Henochsage hängt, wenigstens nach der späteren Überlieferung, die Sage vom Herabsteigen der Engel und ihre Vermischung mit den Menschentöchtern eng zusammen. Auch diese Sage ist in der Genesiserzählung nur so eben angedeutet. Es ist ganz unmöglich, dass aus dieser Andeutung der Genesis noch im Spätjudentum, das doch seiner ganzen Art nach diesen bizarren und wilden Sagen fremd gegenüberstand, die ganze ausführliche Erzählung sich entwickelt haben könnte. Wir finden die Sage überdies in zwei bedeutenden Varianten, deren eine hauptsächlich im I. Hen. und den Jubiläen (Gen. 6) vorliegt, während die andere, andeutungsweise vom II. Henoch bezeugt, in ausführlicherer Gestalt sich in den klementinischen Homilien IX 11—20 findet. Nach der einen Variante (Gen. 6. I. Hen. Jub.) steigen die Engel, zweihundert an der Zahl, unter zwei Anführern Semjasa und Asael,[1]) in offener Empörung den Himmel verlassend, herab, um mit den Menschentöchtern in geschlechtlicher Gemeinschaft zu leben. Nach der andern Form der Sage steigen die Engel vom Himmel herunter, um die Menschenkinder zu bessern und kommen bei diesem Wagnis zu Fall. Nach spätester jüdisch-arabischer Tradition (die Quellen s. in Grünbaums unten citierter Darstellung) geraten sie in das Netz einer Buhlerin, die ihnen die geheimnisvolle Zauberformel, vermöge deren sie wieder in den Himmel aufsteigen, entlockt. Nun schwingt sich jene zum Himmel auf, und diese müssen auf der Erde bleiben. In allen Erzählungen sind die Nachkommen der Engel die Giganten. In der arabischen Überlieferung heissen die Engel Harut und Marut. Lagarde vermutete in diesen Namen die persischen Ameshas-Spentas, Haurvatat und Ameretat. Hat L. recht, so wären wir hier wieder auf persischem Religionsgebiet. Bemerkenswert ist es, dass schon der II. Henoch, Rec. B. 33, diese Namen der Engel zu kennen scheint. Sie heissen hier Orioch und Marioch. Es wird übrigens auch im Avesta, Vendidad III 7 (24), vgl. Yasna IX 15 (46), erzählt, dass sich zu Zarathustras Zeit die Daevas und Drujas fleischlich vermischt und die Dämonen auf Erden sich stark vermehrt hätten, bis jener sie vertrieben hätte. Zu diesem ganzen Sagengebiet vgl. M. Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie Z. D. M. G. 31. 183—359; Neue Beiträge z. semit. Sagenkunde 279. Eine ägyptische Parallele bei Reitzenstein, Poimandres 141.

Auch in der Überlieferung der Flutsage lassen sich ähnliche interessante Beobachtungen machen. Es ist durch Entdeckung des alten babylonischen Flutepos (vgl. z. B. die Übersetzung von Zimmern bei Gunkel Schöpfung und Chaos 423—428) zur Evidenz gebracht, dass die Berichte der Genesis Bearbeitungen des babylonischen Epos sind. Es finden sich nun über die Genesis hinüber Spuren direkten Einflusses der babylonischen Überlieferung in der spätjüdischen Tradition.[2]) Im ersten Sibyllenbuch

1) Die Darstellung des Henochbuches ist nicht einheitlich. Bald erscheint Semjasa, bald Asael als der eigentlich Führende.

2) Vgl. zum folgenden J. Geffcken, die babylonische Sibylle N. G. G. W. 1900. 88—102. Bousset Z. N. W. III 23 ff.

(V 254—256) schickt Noah nicht, wie im Genesisbericht, zuerst den Raben und dann dreimal die Taube aus, sondern nacheinander zwei Tauben und dann „den schwarzgefiederten Vogel" (den Raben), der dadurch, dass er nicht wiederkehrt, anzeigt, dass die Flut aufgehört hat. Dies ist nun genau die Reihenfolge des babylonischen Flutberichts und ersichtlich das Ursprüngliche. Wenn im babylonischen Flutbericht erzählt wird, dass der zu zweit ausgesandte Vogel mit von Lehm beschmutzten Füssen heimkehrt, so heisst es auch in der Sibylle, dass die zweite Taube ein wenig auf feuchtem Gefilde ausruht I 249. Auch Josephus A I 92 hat diesen Zug bewahrt und zwar noch deutlicher als die Sibylle (ἐπανελθούσης δὲ πεπηλωμένης ἅμα καὶ θαλλὸν ἐλαίας κομιζούσης). Die Schilderung, wie Noah Sib. I 230 ff., nachdem Gott der Flut Einhalt getan, den Deckel der Arche emporhebt und über die verwüstete Erde schaut, erinnert lebhaft an die entsprechende des babylonischen Berichts. Wenn es I. Henoch 89 (vgl. 10 1) heisst: „Einer von jenen vier (Engeln) ging hin zu jenem weissen Farren (Noah) und lehrte ihn ein Geheimnis, während er zitterte", so erinnert das an die geheimnisvolle Art, mit der dem babylonischen Flutmenschen dies Bevorstehen der Flut (durch Ea) mitgeteilt wird. Wenn es 89 9 unmittelbar nach der Flut heisst: „Jener weisse Farre (Noah) entfernte sich von ihnen", so liegt hier vielleicht eine Anspielung auf die Entrückung des babylonischen Flutmenschen vor. In dem babylonischen Flutbericht, der uns aus Berosus und Abydenus aufbewahrt ist (vgl. die Zusammenstellung bei Usener, Sintflutsagen 13—15) wird berichtet, dass der Flutmensch (Xisuthros, Sisithros) den Befehl bekommen habe, in der Sonnenstadt Sippar die auf Tafeln eingegrabene Weisheit der Vorfahren zu vergraben. Die mit dem Flutmenschen Geretteten erhalten dann den Befehl, die Tafeln wieder auszugraben. Etwas weiter ausgebildet und mit der Lehre vom Weltuntergang durch Wasser und Feuer verbunden liegt diese Sage Vita Adae 50 vor (Eva befiehlt ihren Nachkommen, Adams und ihr Leben auf tönernen und steinernen Tafeln aufzuzeichnen, damit diese, sei es dass Gott die Welt durch Wasser oder Feuer richte, erhalten bleiben). Eine Variante der Sage findet sich Jub. 8 3: Kenan findet die Schrift, welche die Vorväter auf Felsen eingegraben haben. Nach Jos. A. I 70 f. zeichnen die Sethiten ihre Wissenschaft auf zwei Säulen von Ton und Stein auf. Vgl. II. Hen. 33. Bousset Z. N. W. 1902. 42—49.[1]) Über eine ägyptische Parallele aus Ps. Manetho (Syncellus ed. Dind. I 72) Reitzenstein Poimandres S. 139.

1) Bemerkenswert ist es, dass sich in unsrer Sibyllenliteratur vielfache Spuren einer in Phrygien zu lokalisierenden Flutsage finden. Vgl. III 401 ff. I 196. 261. V 130 f. VII 12 ff. Auch eine Reihe andrer Spuren, vor allem Münzen aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert, mit der Darstellung, wie Noah und seine Frau aus der Arche steigen, und der Überschrift Νῶε, deuten darauf hin, dass in Phrygien (bei Apamea) eine wahrscheinlich heidnische Flutsage lokalisiert war, die dann später mit der jüdischen Sage verschmolzen wurde (s. das Material bei Schürer III 14 f. Usener, Sintflutsagen 48 f.). Ebenso ist die Henochsage mit der phrygischen Nannacus-Attissage verschmolzen. Das alte Sprüchwort τὸ ἐπὶ Ναννάκου κλαύσειν [lies

Nach der babylonischen Flutsage wird der Held derselben schliesslich auf eine ferne wunderbare Insel (im Westen?) versetzt und zu einem ewig lebenden Halbgott erhoben. Dort, so erzählt die Sage, habe ihn der babylonische Heros Gilgameš besucht. Dieser Zug ist in die jüdisch-christliche Nimrodsage übergegangen. Nach ihr sucht Nimrod den am fernen Weltende wohnenden vierten Sohn des Noah Jonitus (? Jonton etc) auf. Aus dem babylonischen Flutheiden ist hier also ein Sohn des Noah geworden. Die Überlieferung mag alt sein, obwohl sie sich erst in späteren Quellen, nachweisbar zuerst in der syrischen Schatzhöhle (übers. von Bezold S. 33) dann z. B. in den Revelationes des Ps. Methodius findet (vgl. Sackur, sibyll. Texte u. Forsch. 1898 S. 15 ff.; Kampers, Alexander d. Grosse, S. 8. 113. 140; K. A. T.[3] 581). Man vgl. übrigens, was I. Hen. 65 1 ff. (106 1 ff.) über Noah (Methusalahs) Besuch bei Henoch an den Enden der Erde erzählt wird.

Dass die Erzählung vom Turmbau die Überarbeitung einer heidnischen Sage — wahrscheinlich einer babylonischen Lokalsage — war, darf man auf Grund der Erzählung selbst postulieren. Zu dem alten babylonischen Mythenkreis scheint sie nicht gehört zu haben. Sie mag erst verhältnismässig spät entstanden sein. Auch hier lässt sich eventuell noch ein direkter Kontakt der spätjüdischen Sagenbildung mit der babylonischen nachweisen. Das dritte Buch der Sibylle beginnt bekanntlich, so wie es uns vorliegt, mit der Erzählung vom Turmbau III 97 ff. und verbindet damit eine bemerkenswerte, euemeristisch umgestaltete Erzählung der hellenischen Sage von den Titanenkämpfen, in der Kronos, Titan und Japetos als menschliche Herrscher der ältesten Zeit auftreten. Es ist ausserordentlich wahrscheinlich, dass der Verfasser der dritten Sibylle als seine Vorlage eine ältere hellenistisch-chaldäische Sibylle (Sambethe[1]) mit Namen) benutzte, die in irgend einer Beziehung zu dem babylonischen Historiker und Astrologen Berosus (daher Sibylle des Berosus) stand und bald nach dem Tode Alexanders des Grossen geschrieben sein mag. Bei den Exzerptoren dieser Sibylle, Alexander Polyhistor (nach Eusebius, Chronikon ed. Schoene I 23), dem von Alexander abhängigen Josephus, A. I 118, und dem wahrscheinlich von ihm unabhängigen Abydenus (Eusebius Pr. Ev. IX 14) kommt der heidnische Charakter dieser Sibylle noch deutlich zum Vorschein. Vgl. J. Geffcken,

---

mit den besseren Zeugen, Zenobius Prov. VI 10 (Paroemiographi Graeci edd. Leutsch et Schneidewin I 164), Suidas, Lexik. s. v. Νάνναχος gegen Stephanus Byzant. s. v. Ἰκόνιον (die Stellen bei Schürer III 15) Νάνναχος nicht Ἄννακος] wird darauf zurückgeführt, dass zur Zeit eines alten phrygischen Königs Nannacus, der mehr als 300 Jahre gelebt habe, die Phryger das Orakel bekommen hätten, dass sie alle in einer Flut umkommen würden. Der phrygische König Nannacus gehört in den Umkreis der Attissage. Die Nannacusklage ist ursprünglich eine Attisklage. Dann wurde die Gestalt des Nannacus (Annacus) künstlich mit der Henochgestalt kombiniert.

1) Die Sambethe ist vielleicht identisch mit der im Gilgames-Epos eine Rolle spielenden Göttin Siduri-Sabitu (K. A. T.[3] 439. 582 und schon Kampers, Alexander d. Grosse 180 f.). Zur Titanensage Sib. III 110 ff. vgl. K. A. T.[3] 351.

über die babylon. Sibylle N. G. G. W. 1900. 88—102. Bousset, die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle. Z. N. W. III 23—41. Wenn diese Vermutung sich bestätigt, ergibt sich ein ausserordentlich interessantes Resultat. Der Verfasser der jüdischen Sibylle benutzt ganz unbekümmert ein heidnisches, ebenfalls bereits synkretistisches Gedicht und übermittelt so heidnische Züge der Turmbausage und eine euemeristisch umgestaltete hellenische Göttersage. Zugleich würden sich von hier aus am besten die babylonischen Züge im Flutbericht von Sib. I erklären (s. o.), wenn man annehmen dürfte, dass in Sib. I der Flutbericht, der einmal in dem verloren gegangenen Anfang von Sib. III stand, verarbeitet ist. Dass die jüdische Sibyllendichtung im umfangreichsten Mass überhaupt heidnische Orakel in sich aufgenommen hat, dürfte nach den neuesten Forschungen von Geffcken (Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. T. U; N. F. VIII 1) feststehen. Wie stark auf diesen und ähnlichen Wegen fremde Elemente in die jüdische Sagenerzählung hineingekommen sind, zeigt z. B. der Bericht über die Zeit von der Flut bis zu Abraham bei Eupolemus (Euseb. Pr. Ev. IX 17), und dem Anonymus (ib. IX. 18). Vgl. das Fragment des Thallus bei Theophilus ad Autolycum III 29.

Die Erzählung von der Dreiteilung der Erde unter die Söhne des neuen Ahnherrn des Menschengeschlechts lässt sich auch in der eranischen Überlieferung nachweisen (Darmesteter, Annales du Musée Guimet 24, LVIII f. 22). Wenn z. B. in den Jubiläen die Teilung der Reiche sehr viel ausführlicher beschrieben ist, als in der Genesis, so mag auch hier fremder Einfluss vorliegen. Zum mindesten ist hier der Genesisbericht nach dem Bestand der populären geographischen Kenntnisse hellenistischer Zeit durchgearbeitet (Gutschmidt, kleine Schriften V 585—717).

Auch die Abrahamsgeschichte wird mit manchen fremdartigen Zügen späterer Sagenmischung durchsetzt. Was hier innerhalb des Judentums möglich war, zeigt der Bericht des Eupolemus (Eusebius Pr. Ev. IX 17) und vor allem der des Kleodemus Malchus (ib. IX 20), in welchem die Geschichte Abrahams und seiner Nachkommen mit der Geschichte des Herakles und seines Zuges nach Afrika in Verbindung gesetzt wird. In den Legenden, in welchen Abraham als Träger und Kämpfer des monotheistischen Glaubens verherrlicht wird, steckt ebenfalls interessantes religionsgeschichtliches Material. Hier gilt später Nimrod als der gewaltige Gegner Abrahams, und Nimrod wird dann wieder mit Zoroaster identifiziert und als Träger und Vertreter der Feueranbetung charakterisiert (vgl. die Quellen in B. Beer, Leben Abrahams 1859. s. o. S. 226 f.).

Das Tollste an synkretistischer Verwirrung leistet die Geschichte des Moses, wie sie bei Artapanus (Euseb. Pr. Ev. I 23), teilweise noch bei Josephus (A. II 201 ff.), vorliegt. Hier wird auf Moses die gesamte ägyptische Kultur, die Einteilung Ägyptens in Distrikte (νομοί), ägyptische Gebräuche, ja manche Züge des ägyptischen Kultes, die Verehrung des Ibis etc. zurückgeführt. Die Geschichte des Moses wird mit ägyptischen Legenden aufgeputzt, und namentlich die Lücke im Leben des Moses von seiner Flucht bis zu seiner Rückkehr nach Ägypten durch Legenden von

ersichtlich ägyptischer Herkunft ausgefüllt. — Hier an diesem Punkt wird der Synkretismus so offenkundig, dass die Forscher stutzig geworden sind und einen solchen Bericht einem Juden nicht haben zutrauen wollen. Doch ist der Bericht sicher jüdisch. Auch haben wir hier und in den Berichten des Eupolemus, Kleodemus Malchus etc. doch nichts mehr als besonders deutliche einzelne Erscheinungen jenes allgemeinen Zuges zum Synkretismus, der fast die gesamte spätjüdische Literatur durchzieht. Vgl. Reitzenstein, Poimandres 182.

Ein reicher Sagenkranz hat sich um die Figur Salomos geschlungen. Der Gestalt des weisen zauberkundigen Königs scheint sich auch die nichtjüdische Sage bemächtigt zu haben. Anderseits sind sagenhafte Züge von alten weisen Regenten in der jüdischen Überlieferung auf Salomo übertragen. Über den Verkehr Salomos und des ebenfalls in der späteren synkretistischen Sage eine Rolle spielenden Hiram von Tyrus wissen auch phönizische Chronisten zu erzählen. Josephus Ap. I 106 ff. beruft sich auf hellenistische Schriftsteller, Menander und Dios, welche nach phönizischer Überlieferung diese Erzählungen aufgezeichnet hätten. Wenn wir die Berichte der Königbücher, der Chronik und endlich des Eupolemus (Euseb. Pr. Ev. IX 30—34) über den Verkehr Salomos und Hirams mit dem des Josephus vergleichen, so wird deutlich, wie auch die Salomoerzählung schon in der uns interessierenden Periode nach fremden Quellen ausgestaltet ist. Später wurden auf Salomo sichtlich einzelne Züge der sagenhaften Gestalt des eranischen Yima (Djemschid s. o. S. 557 f.) übertragen. Vgl. Grünbaum, neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. 198—239; gesammelte Aufsätze 29 ff.

Der synkretistische Charakter der spätjüdischen Literatur wird auch sichtbar, wenn wir die Legenden, welche dieselbe selbständig und unabhängig von der älteren israelitischen Literatur gebildet oder überliefert hat, ins Auge fassen.

Ich will hier nur die wichtigsten in Betracht kommenden Stücke nennen, die Esther-, Tobit- und Judith-Legende und die erzählenden Stücke des Buches Daniel. Dass im Estherbuche keine ursprünglich jüdische Erzählung vorliegt, sondern eine wahrscheinlich babylonische Sage, die mit einem leichten jüdischen Firnis bedeckt ist, ist so gut wie gesichert. Mögen auch die meisten Einzeldeutungen der, wie es scheint, sehr komplizierten Estherlegende, noch nicht feststehen, so weisen doch die Namen Esther (Ištar), Mardochai (Marduk) nach Babylon. Auch das Fest der Loose (Purimfest) wird irgendwie fremder Religion und Sitte entlehnt sein, wenn hier sicheres auch noch nicht herausgestellt ist.[1]) Die Erzählung des Tobit-

1) Vgl. zur Frage besonders Lagarde, Purim, e. Beitrag zur Geschichte der Religion. Abh. d. Gött. Ges. d. Wissensch. Bd. 34. 1887 (L. identifizierte das Purimfest mit dem persischen Totenfest, dem Farwardigân). H. Zimmern, Zur Frage nach dem Ursprung des Purimfestes Z. A. T. XI. 1891. 157—169. (Identifikation mit dem babylonischen Zagmuk). Jensen bei Wildeboer, die fünf Megilloth; kurzer Handkommentar z. A. T. XVIII. 173

buches scheint ebenfalls eine überraschende Beleuchtung von religionsgeschichtlicher Seite zu bekommen. Die Tobitlegende ist nämlich vielleicht eine jüdische Umarbeitung der im Folklore weitverbreiteten Legende vom dankbaren Toten.[1]) Nach der Legende schützt der Held derselben den Leichnam des Toten vor Misshandlung. Der dankbare Tote gesellt sich dann dem Helden als Reisebegleiter, er hilft ihm, die reiche Braut zu erringen, und schützt ihn vor dem Schlangendämon, der allen früheren Verlobten der Braut in der Brautnacht ein rasches Ende bereitet hat. Ein Zusammenhang des Tobitbuches mit dieser Legende ist zum mindesten wahrscheinlich. Jedenfalls liegt dann im Tobitbuch eine ausserordentlich feine und verständige Bearbeitung der Legende vor. Das Charakteristische an dieser Beobachtung ist eben immer wieder dies, dass ein Jude es wagt, eine so spezifisch heidnische, auf niederster Stufe stehende Legende zu bearbeiten. — Von hier aus löst sich noch ein Rätsel. Seit der Entdeckung der interessanten Achikarlegende (s. o. S. 8) ist man auf die bedeutsamen, gar nicht wegzuleugnenden Beziehungen der Tobit- zur Achikarlegende aufmerksam geworden. Die Achikarlegende ist eine Illustration — vielleicht die älteste — zu dem Spruche: wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein. Achikar, der weise Minister des Assyrerkönigs Senacherib, wird von seinem missratenen Neffen schändlich verraten, vom Könige zum Tode verurteilt, von einem Beamten des Königs, dem er früher eine Gnade erwiesen, insgeheim gerettet. Als dann der König in seinem Rätselwettstreit mit dem ägyptischen König seiner bedarf, wird er wieder ans Tageslicht gezogen; er führt siegreich die Sache seines Königs und überantwortet den schändlichen Neffen seiner wohlverdienten Strafe. Es kann kaum ein Zweifel sein, dass die Legende ihrem Ursprung nach heidnisch ist (vgl. namentlich die armenische Rezension).[2]) An einer Reihe von einzelnen Angaben und den hineingearbeiteten mythologischen Zügen wird das vollkommen evident. Wenn nun die jüdische Tobitlegende direkt auf jene Erzählung anspielt, den Tobit zu einem Verwandten des Achikar macht und sich auch sonst in ihrer Spruchweisheit mit den Sprüchen der Achikarlegende berührt, so lässt

—175. Erbt, die Purimsage in der Bibel. 1900 (s. dort S. 1—5 weitere Literatur); endlich Zimmern K. A. T.[3] 520. Weiter führt uns vielleicht Jastrows Nachweis (Religion of Babylonia and Assyria 685 ff.), dass in Sippar, der Kultstätte des Schamasch (Sonnengottes), sich unter den sechs höchsten Festtagen der 15. Adar befand. Vielleicht dient auch das, was der Aruch, ed. pr. 5 V. zu der Anspielung in Sanhedrin 64 b über Gebräuche der babylonischen Juden am Purimfest überliefert (vgl. Wünsche, der babylonische Talmud II 3, 111. Anm. 2) zur Erklärung des Charakters des Purimfestes (dazu W. Mannhardt, Baumkultus 311 ff. 498 ff. 513 f. 520. 565 u. ö.).

1) Nachdem bereits Simrock „der gute Gerhard und der dankbare Tote" (Bonn 1856) die Vermutung ausgesprochen (S. 131 ff.), ist die Untersuchung nach dieser Richtung von Cosquin (Rev. Bibl. VIII 50—82, 510—531) und M. Plath, St. Kr. 1901, 404 ff. wieder aufgenommen.

2) Literatur zur Achikarlegende s. o. 82. 8.

diese Beobachtung zweierlei Deutung zu. Entweder hat die jüdische Literatur der späteren Zeit sich danach auch der Achikarlegende bemächtigt und den Achikar zum jüdischen Helden umgestaltet, so dass dann die umgewandelte Achikarlegende die Tobitlegende beeinflusst hätte, — oder es hat dem jüdischen Bearbeiter der Tobitlegende diese Legende bereits in einer Gestalt vorgelegen, in welcher diese in Beziehung zur (heidnischen) Achikarlegende gesetzt war. In beiden Fällen wird der enge Zusammenhang der jüdischen Legende mit heidnischem Folklore deutlich. In ähnlicher Weise werden übrigens auch die Judithlegende (K. A. T.[3] 439) und die Jonaserzählung[1]) zu beurteilen sein. Auch die Geschichtserzählungen des Danielbuches unterliegen der gleichen Beurteilung. Jene Geschichten sind sicher nicht frei erfunden, vielmehr werden wir fast in ihnen allen eine Umarbeitung babylonischer Erzählungen vermuten dürfen. An einem Punkt können wir das auch noch nachweisen. Die merkwürdige Erzählung von Nebukadnezars Wahnsinn, die noch jetzt in der vorliegenden Form ihre heidnische Herkunft deutlich verrät (vgl. 4 10. 14. 20–22), hängt sicher irgendwie mit der babylonischen Legende von einem Traum Nebukadnezars und dem Ende dieses Herrschers, welche uns der orientalische Chronist Abydenus aufbewahrt hat,[2]) zusammen.

Wenn uns in der Tobit- und Achikarlegende, eng mit der Geschichte verwoben, eine ethische Spruchweisheit[3]) in der Form von kurz geprägten, fast ohne Zusammenhang nebeneinander stehenden Sprüchwörtern begegnet, wenn die Kette von Sprüchwörtern in der Achikarlegende, soweit wir sie in ihrer ursprünglichen Gestalt herstellen können, nichts spezifisch Jüdisches zeigt, so drängt sich an diesem Punkt noch ein andres Problem auf, nämlich das der Herkunft der jüdischen Spruchweisheit. Die jüdische Spruchliteratur, wie sie uns in den Sprüchen Salomos, im Siraciden, später in den Testamenten der Patriarchen, in den Pirke Aboth entgegentritt, zeigt natürlich in vielem einzelnen einen spezifisch jüdischen Charakter. Aber hinsichtlich ihres allgemeinen Charakters, der ruhigen abgemessenen Haltung, des weltweiten, für alle Einzelheiten des

1) Vgl. K. A. T.[3] 366. 389 1. 508; Gunkel, Schöpfung u. Chaos 322 3; und jetzt vor allem H. Schmidt, Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. Test. H. 9.

2) Bei Eusebius, Pr. Ev. IX. 41 und besonders Chronicon I 59. ed. Schoene. Als seine Quelle gibt Abydenus „οἱ Χαλδαῖοι", also eine chaldäische Volkssage, an. Vgl. noch F. Hommel, die Abfassungszeit des Buches Daniel und der Wahnsinn Naboneds, Theol. Litt. Blatt 1902 Nr. 13. H. zieht zahlreiche babylonische Erzählungen zum Danielbuch heran, um allerdings recht verkehrte Folgerungen aus seinen Beobachtungen zu ziehen. Über die Gestalten der Wächter, Da. 4 10. 14. 20, vgl. K. A. T.[3] 629.

3) In diesem Zusammenhang ist auch die hübsche Erzählung von dem Wettstreit der Pagen vor Darius, ebenfalls sicher Lehngut, im griechischen Esrabuch Kap. 3 zu nennen.

Lebens offenen Blickes, der utilitaristisch eudämonistischen Begründung, der knappen, kurzen und geprägten Form, nimmt diese Literatur eine ganz singuläre Stellung innerhalb der alttestamentlichen und späteren jüdischen Literatur ein. Sollte nicht auch sie in ihrer Eigenart wesentlich von aussen her beeinflusst und nach fremden Mustern, der ethisch-populären Literatur des synkretistischen Hellenismus, gearbeitet sein? [1])

Auch auf dem Gebiet kosmologischer und kosmogonischer Vorstellungen sind die Berührungen natürlich zahlreich. Es mag hier nur einiges hervorgehoben werden.

Vor allem bieten die Henochbücher reiche Ausbeute. Was hier möglich war, das zeigt besonders die im zweiten Henoch c. 24 ff. vorgetragene Phantasie über die Weltschöpfung. Hier ist eine fremde Kosmogonie — vielleicht teilweise ägyptisch-orphischer Herkunft — nebst andern fremden Elementen mit der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte zu einem widerspruchsvollen Gebilde verbunden. So erinnert namentlich die Schilderung von der Schöpfung des Lichtes an die orphische Phantasie von der Geburt des Phanes aus dem Weltenei. „Und es kam herab der überaus grosse Adoel . . . Und siehe, im Leibe hatte er ein grosses Licht. Und ich sprach zu ihm: Birst auseinander, o Adoel, und es werde Sichtbares aus Dir. Und er barst auseinander und es ging hervor ein sehr grosses Licht . . . . und ich sahe, dass es gut war“ . . . . „Und zu dem Licht sprach ich: gehe Du höher hinauf und befestige Dich über dem Thron und werde die Grundveste dem Obern“.[2])

Im einzelnen wäre hier noch vieles aufzuzählen. So hat Cumont, Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra I 44, darauf hingewiesen, dass die Annahme von vier grossen Sternen, den Führern der übrigen, (II. Hen. 11 8; vgl. I. Hen. 82 11 ff.), an eranische Vorstellungen erinnere (Bundehesh II 7. Spiegel, eranische Altertümer II 73). In letzter Instanz wird dieselbe ihrem ganzen Charakter nach allerdings wahrscheinlich aus der babylonischen Religion stammen (Gunkel, zum religionsgesch. Verst. d. N. T. 8 s). Das Feuer des Westens, der Feuerstrom, die grossen

1) Gunkel, Zum religionsgesch. Verst. d. N. T. 25, ist der Meinung, dass diese synkretistische Weisheitslehre älter sei als die Epoche des Spätjudentums. Er verweist hier auf die Berichte des Königsbuches von der Weisheit Salomos und vor allem auf das Hiobbuch und vermutet namentlich ägyptischen Einfluss unter Heranziehung der ägyptischen „Maximes d'Anii“ (vgl. neuerdings van den Bergh van Eysinga „van hebreeuwsche tot alexandrijnische Wijsheid“, de Guid 1905. Nr. 9). Es ist aber doch anzunehmen, dass dieser Strom internationaler Weisheitsüberlieferung nie versiegte und nach dem Zusammentreffen griechischer und orientalischer Kultur erst recht reichlich floss.

2) Vgl. dazu meine Ausführungen in der Rezension von Reitzensteins Poimandres G. G. A. 1904 S. 710 f.

Ströme der Unterwelt, die grosse Finsternis, die schwarzen Winterwolken erinnern bald an griechische (Acheron, Pyriphlegethon und die übrigen Hadesströme), bald an orientalische Vorstellungen. Der „grosse Weltlauf", I. Hen. 16 1, der, wie es scheint, 10000 Jahre dauert (I. Hen. 18 16. 20 6), erinnert lebhaft an das platonische Weltenjahr. Vgl. I. Hen. 19 2 die Erwähnung der Sirenen. Zu dem, was I. Hen. 43. 59. 60 13 über die verschiedenen Arten der Blitze gesagt ist, vgl. die Ausführungen bei Plinius Hist. Nat. II 43 (79. 81) über die babylonische Blitzmantik (Orelli, allgemeine Religionsgeschichte 202 f.). Im vierten Baruchbuch vermutet Cumont in dem, was c. 6—8 über den Lauf der Sonne und die wunderbaren Sonnenvögel, den Sonnenvogel Phoenix, der vor der Glut der Sonne schützend seine Flügel ausbreitet, die Hähne, welche die Sonne begrüssen, die Krone, welche der Sonne täglich vom Haupt genommen wird, erzählt wird, persischen Einfluss (l. c. 44. 125 7. 173 2). Die Sonnenvögel werden auch II. Hen. 12. 15 erwähnt. Hier werden neben den Phoenixen — einer bekannten griechisch-ägyptischen Vorstellung — die Chalkadren, genannt. Vielleicht gibt hier eine Stelle des Avesta, Vendidad 18 33 ff. 51 ff., Aufschluss. Hier wird der heilige Hahn gepriesen, der jeden Morgen von Sraosha geweckt, die Menschen aufmuntert, aufzustehen, Gott zu preisen und die Dävas zu vertreiben. Der Vogel heisst Parodars, aber die „schlecht redenden Menschen" nennen ihn Kahrkataç. Sollte nicht zwischen den Chalkadren des II. Henoch (vgl. die Erwähnung der Hähne IV. Bar. 6) und dem eranischen Kahrkataç eine direkte Beziehung vorliegen?[1]) — Hier liesse sich noch vieles beibringen, wenn die Nachweise im einzelnen nicht zu schwierig und langwierig wären, als dass sie in Kürze erbracht werden könnten. Wie mechanisch auf diesem Gebiet die Entlehnungen in der jüdischen Literatur sind, zeigt unter anderm das geographische Kapitel I. Hen. 77. Der Verfasser dieses Kapitels kennt sieben grosse Flüsse, die m. E. deutlich (der Reihenfolge nach) als der Araxes, Euphrat, Tigris, Indus, Ganges, Oxus, Jaxartes gekennzeichnet werden. Das grosse Meer, das hier neben dem erythräischen genannt wird, ist das Kaspische. Daraus ergibt sich, dass diese Weltkunde etwa aus der Gegend des eranischen Hochlandes stammt und von dem jüdischen Verfasser einfach übernommen ist.

Ein bemerkenswertes Rudiment, wie es scheint, des alten babylonischen Schöpfungsmythus, sind die Phantasien über gewaltige Ungeheuer, die

1) In der von Vassiliev (Anecdota Graeco-Byzantina, 179—188) veröffentlichten: Panagiotae cum azymita disputatio findet sich S. 185 ein Bericht über die beiden Sonnenvögel φίριξ (Phoenix) und χαλέδριος, welcher aufs stärkste sowohl an II. Henoch wie an IV. Bar. erinnert, beiden gegenüber aber selbständig zu sein scheint. Ryssel b. Kautzsch II 452 c zieht als Parallele den Garuda der indischen Mythologie heran, auf dem in der Tat der Sonnengott Vischnu reitend gedacht wird. Vgl. M. Williams, Brahmanism and Hinduism. S. 104. 288 u. ö. Liegen hier Beziehungen vor, so sind sie jedenfalls durch die eranische Mythologie vermittelt. Zu der Verehrung des Hahnes in spätjüdischer Überlieferung vgl. Grünbaum, ges. Aufsätze 37 ff.

Gott am Anfang der Welt geschaffen hat. Diese Ungeheuer waren ursprünglich die Gegner des Schöpfergottes (Marduk), sie werden nun seine Schöpfung. So werden sie mehrfach (I. Hen. 60 7 ff. IV. Es. 6 49. II. Bar. 2 94) erwähnt. Die ursprüngliche Bedeutung derselben ist allerdings gänzlich vergessen. Für die jüdische Phantasie gewinnen diese Gestalten eschatologische Bedeutung. Am Ende der Tage sollen diese Ungeheuer zur Speise für die Frommen dienen. Auch sonst zeigen sich, wie in der alttestamentlichen Literatur, noch hier und da Spuren von jenem alten babylonischen Mythus vom Kampfe Gottes (Marduks) mit dem Ungeheuer der Tiefe. Vgl. Sir. 43 25. I. Hen. 101 6. (Ps. Sal. 2 25. Apok. Joh. 12 1 ff.; hier ist der Mythus ins Eschatologische, Endgeschichtliche umgedeutet), besonders Manasse 3. Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos. 79—81, 315—318 u. ö.

Wichtiger sind bereits die mannigfachen fremden Einflüsse auf die jüdischen Vorstellungen von Himmelsbewohnern (Angelologie) und himmlischen Orten. Besonders an einem Punkt tritt dies, wie bereits oben nachgewiesen wurde, stark heraus. Der babylonische Glaube an sieben höchste Gestirngötter ist von bestimmendem Einfluss auf die jüdische Angelologie gewesen.[1]) Die jüdische Lehre von den sieben Erzengeln ist auf diesem Wege entstanden (s. o. S. 374 f. K. A. T.[3] 620 ff.). Der Polytheismus, der hinter dieser Anschauung steht und der z. B. Da. 4, wo Gott durch das Kollegium der Wächter fast verdrängt ist, noch sehr deutlich heraustritt, wird hier durch den starken monotheistischen Gedanken vollständig überwunden. Gott bleibt der unbeschränkte Herr, dem die Sieben (resp. Sechs) als vollkommen abhängige Diener sich unterordnen. Bemerkenswert bleibt es, dass in der eranischen Religion Ahura Mazda von seinen sechs, resp. sieben[2]) Ameshas Spentas umgeben erscheint. Es ist möglich, dass die ganz analog angelegte jüdische Lehre in Anlehnung an die eranische entstanden ist. Aber auch die letztere wird wahrscheinlich ihrerseits wieder von der babylonischen Planetenverehrung beeinflusst sein. (K. A. T.[3] 625)

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Henoch auf seiner Reise nach Süden sieben hohe Berge schaut, von denen der in der Mitte liegende und die übrigen überragende ausdrücklich als der Thronsitz Gottes bezeichnet wird I. Hen. 24 f. Die andern sechs symmetrisch geordneten Berge werden als Thronsitze der untergebenen Geister zu denken sein. Über ähnliche räumliche Anordnungen Ahura Mazdas und der Ameshas Spentas vgl. Jackson A. R. I 363—366. Zu der oben S. 374 erwähnten Symbolisierung der sieben Geister durch sieben Fackeln vor Gottes Thron

1) Vgl. auch, was oben Kapitel XVI über Vorstellungen von Elementargeistern, Schutzgeistern, Völkerengeln etc. an religionsgeschichtlichem Material beigebracht ist.

2) C. P. Tiele, Gesch. d. Rel. im Altertum II 1. 139 ff.

(Apok. Joh. 4 5) vgl. die bildliche Darstellung von sieben flammenden Altären, die offenbar die Planeten darstellen sollen, auf einer Reihe von Mithras-Altären. Cumont l. c. I 115 II 232. 253. 311 u. ö.

Im einzelnen können wir freilich zwischen den Gestalten der sieben Erzengel und den sieben babylonischen höchsten Gottheiten resp. den Ameshas Spentas keine Beziehungen nachweisen, wenigstens nicht innerhalb der spätjüdischen Literatur unsrer Periode. Dazu sind die Gestalten der jüdischen Erzengel zu unbestimmt gezeichnet; nicht einmal für die Namen der sieben lässt sich eine feste und bestimmte Tradition nachweisen. Der einzige der sieben Engel, der eine konkretere Gestalt aufweist, Michael, ist wenigstens in erster Linie eine Schöpfung spezifisch jüdischer Phantasie. Auch die Namen der jüdischen Engel sind ihrer Herkunft und Bedeutung nach ein, wie es scheint, schwieriges, jedenfalls noch nicht genügend gelöstes Rätsel. Wenn neben den sieben Engeln dann in der jüdischen Spekulation Gruppen von vier, zwölf, vierundzwanzig (Apk. Joh. 4) zweiundsiebenzig (I. Hen. 89 f. u. ö.) erscheinen (s. o. S. 375), so weisen auch hier bereits die Zahlen auf babylonischen Ursprung (s. o. S. 284 1, K. A. T.[3] 626 ff. 631 f. 633 f.).

Zu den Vorstellungen von den Bewohnern der himmlischen Welten gesellen sich endlich bestimmte Anschauungen über diese selbst, die ebenfalls aus der Fremde stammen. Über dem sichtbaren Himmel türmen sich in einzelnen Etagen die verschiedenen Himmel, drei oder auch sieben an der Zahl,[1]) in denen ihrem Range nach die einzelnen Engelklassen wohnen. Die Seele der Frommen durcheilt nach dem Tode diese Himmelsräume, ja schon zu Lebzeiten erhebt sich der Fromme in der Ekstase durch die Himmel zum Thron Gottes. Zu einem ganzen System, der Lehre vom Wagen Gottes, bildete die pharisäische Theologie diese Anschauungen aus (s. o. S. 408 f.). Hier lassen sich überall die Berührungen mit Spekulationen babylonischer und eranischer Herkunft mit Händen greifen.[2])

1) Die Lehre von sieben (resp. drei) übereinander gelagerten Himmeln lässt sich bis jetzt im babylonischen nicht nachweisen. Allerdings kennt man hier sieben „tubuḳâti", d. h. wahrscheinlich die sieben auf der als Berg vorgestellten Erde in konzentrischen Parallelzonen gedachten Welträume (das Vorbild der sieben kêshvare der eranischen Religion). Diesen sieben tubuḳâti entsprechen die siebenstufigen Tempeltürme der Babylonier, die man später auch mit den Planeten in Beziehung setzte. Jensen, Kosmologie 163 ff. 255. K. A. T.[3] 615 f. Diese Annahme von den sieben Welträumen mag der Ursprung der späteren Annahme von sieben etagenmässig übereinander lagernden Himmeln sein.

2) Ich muss wegen des allzu umfangreichen und diffizilen Materials hier einfach auf meine Untersuchung, Himmelsreise der Seele A. R. IV. 136–169. 229–273 verweisen.

Wir gelangen so allmählich zum Nachweis einer Beeinflussung der jüdischen religiösen Vorstellungswelt in zentralen und ganz entscheidenden Vorstellungskomplexen. Die Gebiete, die hier vor allem in Betracht kommen, sind die jüdische Apokalyptik, die Eschatologie (Vorstellungen vom Schicksal der Seele nach dem Tode) und die im Spätjudentum sich findenden Ansätze zu einer dualistischen Weltanschauung.

Die „messianisch" apokalyptischen Hoffnungen des Spätjudentums sind jedenfalls zu einem Teil altes Erbgut der jüdischen Religion und bedürfen keiner weiteren Erklärung. Die Hoffnungen auf ein Eingreifen Gottes zu Gunsten seines Volkes, die Besiegung der Feinde Israels, die Wiederaufrichtung des Reiches und den glänzenden Neubau Jerusalems, die Sammlung der Zerstreuten in Palästina, einen Messias-König aus Davids Stamm — waren sämtlich in Israel mindestens seit dem Exil durch die Jahrhunderte lebendig geblieben und brachen in trüben Zeiten immer von neuem empor. Wenn wir im späten Judentum nur solchen messianischen Hoffnungen begegneten, wie denen, die im 17. Psalm Salomos ausgesprochen sind, so läge kein Grund vor, an diesem Punkte weiter nach fremden Quellen der israelitischen Volkshoffnung zu forschen.

Aber daneben werden nun, wie wir gesehen haben, Zukunftshoffnungen von eigentümlich andrer Art im Spätjudentum lebendig. Man beginnt, nicht mehr nur für das Volk Israel eine glückliche Wendung der Dinge in der Zukunft zu erwarten. Diese Hoffnung bleibt zwar immerhin die Hauptsache, aber sie erscheint gleichsam in einen viel weiteren Rahmen eingespannt. Man ersehnt nunmehr eine gründliche Verwandlung der ganzen Welt, ja diese Erwartung steigert sich zu der eines völligen Weltuntergangs und des Beginnes einer neuen Welt. Man fasst, von dieser Erwartung rückwärts schauend, diese Welt, genauer diesen Weltverlauf (עוֹלָם αἰών) als eine Einheit zusammen und fällt über sie ein bestimmtes Werturteil. Dieser Äon zerfällt dann wieder für die apokalyptische Phantasie in eine Reihe von Epochen, deren Länge man genau anzugeben und zu errechnen sich bemüht. Gottes Eingreifen in die Geschichte bekommt so einen viel gewaltigeren Hintergrund, sein Erscheinen bedeutet nun den Untergang dieser und die Schöpfung einer neuen Welt, sein Gericht über die Feinde Israels wird zum Weltgericht. Denn mit der Idee von dem Untergang dieser und dem Beginn einer neuen Welt verbindet sich von Anfang an die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten.

Um es kurz zusammenzufassen: Mit dem national-messianischen Interesse der alten Prophetie verbindet sich in der Apokalyptik ein kosmologich-universales. Aus dem Messianismus des älteren Israel wird hier eine Weltanschauung, welche den ganzen Weltverlauf als ein grosses einheitliches Drama verstehen lehrt; s. o. Kap. XI—XIII.

Nun wachsen diese neuen Gedanken nicht organisch aus den älteren messianischen Weissagungen heraus. Sie lagern sich vielmehr über sie oder treten unausgeglichen neben sie. Die alten messianischen Gedanken verschwinden nicht, sie bleiben neben den neuen Ideen stehen. So entsteht jener verworrene, unausgeglichene Charakter des Zukunftsbildes des apokalyptischen Judentums. Dicht nebeneinander stehen in ihm die irdischen und die überweltlichen Hoffnungen, und ein deutlicher Beweis, dass die beiden Ideenkreise der jüdischen Apokalyptik nicht aus einer Wurzel erwachsen sind, liegt in der innerhalb der spätjüdischen Literatur entstehenden Idee des Zwischenreiches (Chiliasmus); s. o. Kap. XIV.

Somit deuten alle Beobachtungen, die wir an der jüdischen Apokalyptik selbst machen konnten, darauf hin, dass sie keine Gestaltung aus einem Guss ist. Alles weist vielmehr auf fremde Einflüsse, und wir sehen weiter, dass diese fremden Einflüsse vor allem auf dem Gebiet der kosmologischen Ideen und Spekulationen der apokalyptischen Theologie zu suchen seien.

Nicht nur eine Religion scheint hier bestimmend in die Entwicklung der jüdischen Religion eingegriffen zu haben. Wenn wir recht sehen, ist es auch hier ein Gemisch babylonischer und persischer Religion, das wirksam geworden ist.

Die Idee grosser Weltzeiten von bestimmter Länge, die Theorie von aufeinander folgenden Perioden von berechenbarer Dauer, auf der die gesamte fortgeschrittene Eschatologie des Judentums beruht, stammt, schon weil sie sicher auf astronomischen Berechnungen und Erwägungen beruht, aus der babylonischen Religion. Im Anfang des Diadochenzeitalters finden wir sie in ausgeprägter Form bereits bei Berosus. Nach der bekannten Überlieferung bei Seneca, Nat. Quaest. III 29, behauptete dieser einen periodischen Wechsel von Weltbrand und Weltflut (conflagrationi atque diluvio tempora assignat) und war der Meinung, dass wenn die Gestirne (Wandelgestirne) sich sämtlich im Krebs begegneten, der Weltbrand, wenn sie sich im Steinbock träfen, die Weltflut erfolgen würde. Er scheint ferner, da er den vorsintflutlichen Königen insgesamt die Zeit von 120 Saren = 432000 Jahren gibt (vgl. K. A. T.[3] 538), eine Weltperiode von 432000 oder 12×36000 Jahren angenommen zu haben (K. A. T.[3] 333).

Wie alt diese Spekulationen in der babylonischen Gelehrtenreligion sind, ist bis jetzt nicht ausgemacht. Die ganze Spekulation von Weltenjahren von berechenbarer Länge scheint auf die Beobachtung der sogenannten Präzession der Sonne durch den Tierkreis zu beruhen. Man wusste in Babylon genau, dass in uralter Zeit die Sonne beim Frühlingsäquinoktium im Sternbild der Zwillinge gestanden, im Zeitalter der aufkommenden Herrschaft Babylons und Marduks hatte sie dann im Sternbild des Stieres gestanden, im achten Jahrhundert war sie in das des Widders gerückt. Nach diesen Beobachtungen konnte man ein Weltenjahr, den Zeitraum, in dem die Sonne in dieser Weise einmal durch den ganzen Tierkreis rückt, leicht berechnen (Winckler K. A. T.[3] 332 13. 25). Und vielleicht sind die kleineren Perioden des Berosus (von 36000 Jahren) aus einer nicht genauen Berechnung der Zeitdauer der Präzession (von 26400 Jahren) entstanden (K. A. T.[3] 333). Daran konnten sich dann allerlei Spekulationen von einer allgemeinen Apokatastasis, von der Rückkehr aller Dinge zum Anfang und der Wiederkehr des goldnen Zeitalters der Urzeit anschliessen. Ob freilich die von Berosus vorgetragene Theorie von Weltkatastrophen sehr alt ist, muss dahingestellt bleiben. Die Annahme einer Weltflut war ja durch den alten bekannten Mythus der babylonischen Spekulation sehr nahe gelegt. Aber es ist bemerkenswert, dass die Idee eines Weltbrandes in der babylonischen Überlieferung bis auf Berosus bis jetzt nicht nachweisbar ist. Auch Zimmern K. A. T.[3] 560 bringt ausser der Berosusstelle nur alttestamentliche Anspielungen auf die Idee des Weltbrandes. Was aber die vorexilische alttestamentliche Prophetie betrifft, so scheint mir die Idee eines Weltbrandes mit Sicherheit erst bei Zephanja nachweisbar zu sein (1 s. 18 ff. 18. 3 s). Andere Stellen,[1]) die man für die Bekanntschaft des alten Israels mit dieser Idee nachzuweisen vermeint hat, sind entweder späterer Herkunft oder nicht beweiskräftig, weil sie nicht über den Gedanken eines partikularen Strafgerichts Gottes durch Feuer hinüberführen (vgl. auch Gressmann 49 f.). Wenn aber so der Gedanke eines Weltbrandes bei Zephanja in der vorexilischen Literatur isoliert dasteht, so wird man kaum das Recht haben, mit Gressmann 49 f. zu postulieren, dass Zephanja diesen aus einer älteren und reicheren populären israelitischen Eschatologie entlehnt hat. Eine Entlehnung hat hier allerdings, wie das abrupte Auftreten des Gedankens beweist, auf alle Fälle stattgefunden. Aber die Annahme liegt ebenso nahe, dass von Zephanja hier — vielleicht zum ersten Male — ein Fragment einer fremdartigen Eschatologie aufgegriffen ist. Die Idee vom Weltbrande wird weder in Palästina noch in Babylon entstanden sein. Sie weist auf ein Land zurück, in welchem durch die Erfahrung vulkanischer Eruptionen eine derartige Idee sich aufdrängen konnte. Gressmann bringt in seiner Untersuchung ein bemerkenswertes Urteil Eichhorns, dass der Gedanke vom

1) Zimmern K. A. T.[3] 560; Gunkel, zum religionsgesch. Verständnis des N. T. 22; Gressmann, Urspr. d. israelit. jüd. Eschatol. 49 f.

Weltbrand seine Idee in Iran haben werde, wo wir ihm in der Tat schon in der ältesten Literatur (den Gathas) ständig begegnen. „In Iran gab es . . . Vulkane, so dass dort die Idee von einem Weltuntergang durch Feuer sich bilden konnte". (291 2). Man hat aber nicht nötig, eine Einwanderung persischer Ideen in uralter Zeit in Babylon anzunehmen (Gressmann ebendort). Es kann sehr wohl gerade in der Zeit Zephanjas bei dem damals schon stattfindenden Vordringen des medischen Volkes einer der gewaltigsten Grundgedanken eranischer Religion über Babylon seinen Weg nach dem Westen gefunden haben.[1]) Zephanja schrieb in den letzten Dezennien des siebenten Jahrhunderts, in derselben Zeit, in der Meder und Babylonier im Bunde die bisherige Welthauptstadt Ninive vernichteten. Die bei Berosus vorgetragenen Ideen von wiederkehrenden Weltkatastrophen durch Brand und Flut sind aller Wahrscheinlichkeit nach erst durch eine Kombination babylonischer und persischer Religionsideen, die sich in historischer Zeit, eben in der Zeit des Zusammenfliessens babylonischer und medopersischer Kultur, vollzogen haben, entstanden.[2])

Die Annahme von Weltperioden oder Äonen bestimmter Dauer hatte dann die weitere Einteilung dieses Äons in Unterperioden im Gefolge. Der Weltenlauf hat seine bestimmten Weltalter, das Weltenjahr, seine Jahreszeiten, Monate und Wochen. Auch von diesen Spekulationen ist in den alten babylonischen Religionsquellen bis jetzt kaum etwas nachweisbar. Doch ist bereits S. 284 1 darauf hingewiesen, dass alle die Zahlen dieser Unterperioden, denen wir in der jüdischen Apokalyptik begegnen, so die Vierzahl, Siebenzahl, Zwölfzahl auf Herkunft aus astronomischen Spekulationen hinweisen. Besonders sei hier noch auf die vielfach begegnende Periodenzahl 72 hingewiesen, die wahrscheinlich auf die alte babylonische Woche von fünf Tagen[3]) zurückführt. Denn nach dieser Rechnung hat das Sonnenjahr von 360 Tagen 72 Wochen, und man nahm an, dass wie das einfache Jahr so auch das grosse Weltenjahr seine 72 Wochen habe. Spuren vielleicht schon bei Jeremias s. o. S. 282 1.

Mit alledem verbindet sich dann schliesslich eine sehr einflussreich gewordene Spekulation über die Weltregenten, die über jeden dieser Zeitabschnitte ihre Herrschaft führen. Wir werden auch diese Spe-

1) Die Gottesnamen Ahura Mazda und Mithra finden sich vielleicht bereits keilinschriftlich in Stücken der Bibliothek Assurbanipals K. A. T.[3] 486.

2) Bemerkenswert ist übrigens in diesem Zusammenhang noch, dass nach der Borysthenischen Rede des Dio-Chrysostomos der mystischen Lehre der „Mager" vom geheimnisvollen göttlichen Himmels-Wagen und seinen vier Rossen (den vier Elementen) die Anschauung von periodisch wiederkehrenden Weltfluten und Weltbränden bekannt war c. 48. 49. p. 451. Hier ist diese Lehre also ausdrücklich als persisch angegeben. Denn im allgemeinen wissen die Griechen zwischen Magern und Chaldäern zu unterscheiden. Auch sonst finden sich in jener Lehre der Mager eine Reihe persischer Elemente. Daneben allerdings speziell griechische Spekulation.

3) Vgl. Winckler, Altorient. Forschungen II 98 ff., III 195. K. A. T.[3] 334 und Zimmern, K. A. T.[3] 634.

kulation als babylonisch ansprechen dürfen, obwohl wir unsern Beweis nur aus verhältnismässig spätem Material resp. nur durch indirekte Schlüsse gewinnen können. Am klarsten liegt der Tatbestand in einer Spekulation der mandäischen Sekte vor, nach welcher der Weltverlauf in sieben Perioden eingeteilt war, über deren jede je ein Planet regieren sollte.[1]) Derartige Spekulationen sind aber älter. Wenn in der Tiervision des Henochbuches von 70 (72) Hirten die Rede ist, welche Israel weiden sollen und die 70 Hirten offenbar 70 Zeitperioden der Not entsprechen, so liegt dieser Phantasie des Apokalyptikers ganz deutlich die Meinung zu Grunde, dass den einzelnen Zeitepochen bestimmte Weltregenten, Engel (Gestirne) entsprechen, die über den betreffenden Zeitabschnitt herrschen. Die Zahl 70 (72) aber kennen wir als Periodenzahl, nur dass der Apokalyptiker an Stelle des gesamten Weltäons die siebenzigfach geteilte Zeit der Not Israels setzt (über weitere Spekulationen über 70 Völker-Engel s. o. S. 375).

Hierher gehört ferner die bekannte Symbolisierung der einzelnen Weltalter durch sieben resp. vier Metalle, der wir in eranischer und griechischer Überlieferung begegnen (vgl. Bousset, Himmelsreise der Seele IV. 243—245). Denn die Metalle und die zu diesen Metallen gehörenden Farben entsprechen wieder nach alter, direkt bis ins Babylonische zurückreichender Überlieferung den Planeten, den Weltherrschern der einzelnen Zeiten (ebend. IV 237 ff.). Auch die sechs Berge von verschiedenen Metallen, die dereinst vor der Macht und Herrlichkeit der Auserwählten dahinschmelzen sollen I. Hen. 52 2 ff., müssen ebenfalls in dem Umkreis dieser Spekulationen erwähnt werden. Die sogenannte tiburtinische Sibylle symbolisiert die verschiedenen Weltalter durch sieben verschiedenfarbige Sonnen (in der sekundären lateinischen Fassung sind es neun, in der ursprünglichen, durch die syrische und äthiopische Überlieferung bezeugten sieben; vgl. dazu E. Sackur sibyllinische Texte u. Forsch. 143.; Basset, Lés apocryphes éthiopiens Tom X). Der Scholiast Servius (Thilo et Hagen III 44) bemerkt zu Vergils Ecloge IV Sibylla, quae Cumana fuit et saecula per metalla divisit, dixit etiam quis quo saeculo imperaret. Sackur erklärt l. c. 137 ff. 145 ff. das ganze Milieu dieser Spekulationen für Chaldäisch. Aus der Spekulation: sieben Zeitalter, sieben Planeten, sieben Weltherrscher begreift sich ferner, wie dem Verfasser der Johannesapokalypse die Siebenzahl der von ihm geweissagten Herrscher einfach feststeht 17 10.

Überall begegnen wir der jedenfalls in sehr alte Zeit hinaufreichenden Vorstellung, dass mit der neuen Weltzeit, auch eine neue (Gestirn-)Gottheit, resp. ein Engelfürst das Regiment ergreift. Wenn nun in den altbabylonischen Quellen vielfach das Regiment eines Herrschers in ganz bestimmten wiederkehrenden Termini als der Anbruch einer neuen Ära voll ungetrübter Herrlichkeit und der Herrscher in Hymnen voll von mythischen Anspielungen als der Träger der neuen Ära und der Erlöser von der alten Zeit gepriesen wird,[2]) so werden wir annehmen dürfen, dass hinter dieser

1) Kessler, Artikel Mandäer R. E.[3] XII 171.

2) Material bei Zimmern K. A. T.[3] 380 ff. und Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament 28 ff. (ägyptische Parallelen bei Cheyne, Bible Problems 237 ff.).

Verherrlichung der regierenden Herrscher[1]) die Theorie steht: ein neues Weltalter, ein neuer Gott, ein neuer Herrscher.[2])

Diese ganze Theorie hat auch in die griechisch-römische Kulturwelt mächtig hineingewirkt. Schon oben ist darauf hingewiesen, dass hier die Theorien vom βασιλεὺς σωτήρ eine grosse Rolle spielen. Wir können auch hier von einem messianisch-apokalyptischen Hofstil reden. In diesen den Herrscher vergötternden Theorien wirkt nicht nur griechische Heroenverehrung und orientalische Despotenvergottung zusammen, — wir sehen ganz deutlich auch hier diese eschatologische Idee mitwirken: zu einer neuen Weltzeit gehört ein göttlicher Herrscher. So heisst es in der Huldigungsinschrift von Assos für Caligula: οὐδὲν δὲ μέτρον χαρᾶς εὗρηκεν ὁ κόσμος, πᾶσα δὲ πόλις καὶ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὄψιν ἔσπευκεν ὡς ἂν τοῦ ἡδίστου αἰῶνος νῦν ἐνεστῶτος. Seneca redet im ludus de morte Claudii 11 vom novus annus und initium saeculi felicissimi.[3]) Die schon oben S. 259 erwähnte Inschrift von Priene, in der Augustus so überschwenglich verherrlicht wird, ist eine Inschrift zur Einführung der Kalenderreform. Ganz deutlich greifen wir hier die Zusammenhänge: Eine neue Ära beginnt und ihr Träger ist der königliche σωτήρ, den die Vorsehung den Menschen, um Frieden zu machen, auf die Erde gesandt hat. Und wie auch immer im einzelnen die vierte Ekloge Vergils zu deuten sein mag (s. o. S. 259), sie ist aus den Anschauungen und Stimmungen heraus, die hier geschildert wurden, geschrieben.

So hat die babylonische Religion den äusseren Rahmen für eine weit verbreitete Geschichtsbetrachtung und besonders für die spätere jüdische Apokalyptik geschaffen. Die Überzeugung, dass die Geschicke des jüdischen Volkes in einem grossen, Himmel und Erde umfassenden Zusammenhang stehen, der sich der von Gott erleuchteten Weisheit des Apokalyptikers erschliesse, dass dieser Weltenlauf eine innere Einheit von berechenbarer Dauer sei, dass die Weltenära wieder in bestimmte Unterperioden zerfalle, und diese Perioden ihre von Gott gesetzten Herrscher und Gewalten haben, dass allen Dingen und Ereignissen in der göttlichen Vorsehung auf Tag und Stunde ihr Zeitmass gesetzt sei, dass alles kommen müsse, wenn seine Zeit sich erfüllt habe, genug, diese Gesamtanschauung vom Weltverlauf als einem Drama in bestimmten Akten stammt aus der spätbabylonischen Religion und ihren astronomisch bestimmten Theorien. Auch mögen die Idee von der Rückkehr der

1) Zu dem ganzen hier entwickelten Hofstil vgl. Gressmann, Ursprung. d. israelit. jüd. Eschatol. 250 ff.

2) H. Gunkel nimmt — vielleicht mit Recht — an, dass in der Joh. Apok. Kap. 4 ursprünglich die Szene der Inthronisation des Gottes des neuen Äons dargestellt sei. Zum religionsgesch. Verst. d. N. Test. 60 ff.

3) P. Wendland, Σωτήρ Z. N. W. V. 342 f.

Dinge zum Anfang zur goldnen Urzeit und der Gedanke von dem göttlichen Erlöserkönig ebenfalls bestimmend eingewirkt haben.

Und dennoch — die Zentralgedanken der jüdischen Eschatologie sind mit alledem nicht erreicht; was hier gegeben ist, ist nur die äussere Form. Von den wichtigsten Grundgedanken der Apokalyptik: den Ideen des „Gerichtes", der Auferstehung der Toten und der Errichtung der Herrschaft des einen allmächtigen Gottes nach Besiegung des Satans und der Dämonen zeigt die babylonische Religion auch nicht die geringsten Spuren. Hier müssen wir uns nach einer andern Religion umsehen, durch deren Vermittlung vielleicht auch erst die kosmologisch astronomischen Spekulationen der ersteren recht eigentlich auf das Judentum gewirkt haben. Hier bietet sich als Faktor, den wir zum Verständnis der jüdischen Religion gebrauchen, die Apokalyptik der eranischen Religion. In ihrer entwickelten Form liegt diese nun allerdings erst in einer sehr späten Schrift der Sassanidenzeit, dem Bundehesh [1]) vor und zwar nicht mehr in der alten heiligen Sprache des Avesta, sondern in der Pehlevisprache des Sassanidenzeitalters. Aber der Bundehesh ist wahrscheinlich nur eine getreue Wiedergabe des entsprechenden Avesta-Abschnittes (Dâmdâṭ-Nask).[2]) Und in allen wesentlichen Punkten wird dessen Darstellung einerseits durch Plutarchs (1. Jahrh. n. Chr.) eminent wichtigen Bericht über die persische Eschatologie (de Is. et Osir. c. 47) bestätigt, der im wesentlichen wiederum nur ein Auszug aus einem viel älteren Zeugen (Theopompus, 3. Jahrh. v. Chr.) zu sein scheint. Anderseits finden sich in dem uns erhaltenen Avesta selbst und zwar schon in dessen ältestem Bestand, den Gathas, wesentliche Grundzüge der eranischen Apokalyptik wieder. Somit wäre die Priorität der apokalyptischen Ideen des Parsismus im Vergleich mit denen des Judentums gesichert.

Die eranische Apokalyptik hat nun eine prinzipiell spekulativ-

1) Vgl. namentlich c. 30. S. B. E. V. 120—130. Dazu vergleiche man den vorzüglichen Überblick über die Entwicklung der persischen Eschatologie bei Söderblom 223—279. Nach Söderbloms Untersuchung lassen sich sämtliche Akte des eschatologischen Dramas im Bundehesh wenigstens bis zum jüngern Avesta zurückverfolgen. In den Gathas ist vieles nicht vorhanden, resp. ausdrücklich erwähnt. Aber vorhanden ist doch schon die der persischen Apokalyptik ihren Charakter verleihende Erwartung des grossen und furchtbaren allgemeinen Gerichtes durch Feuer.

2) C. P. Tiele, Gesch. d. Relig. im Altert. II 1, 14.

universalistische und kosmologische Haltung. Sie hängt zusammen mit der alten, wahrscheinlich indogermanischen Lehre vom dereinstigen Untergang der Welt durch Feuer,[1]) steht aber in einem noch engeren und unzerreissbaren Zusammenhang mit dem dualistischen Grundcharakter der eranischen Religion. Spezifisch nationale, „messianische" Tendenzen im engern Sinn scheinen sich erst in späterer Zeit mit der eranischen Apokalyptik verbunden zu haben.

Die persische Apokalyptik setzt den Dualismus, den unversöhnlichen Gegensatz der beiden Geister, Ahura Mazdas, des höchsten Gottes, und Angra Mainyus, des bösen Geistes, voraus. Ihr Ringen um die Welt bildet den Inhalt der Weltgeschichte. Diese verläuft in einer bestimmten Periode von 12 000 Jahren. Davon fallen (die letzten) 6000 Jahre auf die eigentliche Periode des Kampfes.[2]) Die

1) Söderblom 236 f.

2) Vgl. namentlich Bundehesh c. 1 (Sacred Books V. 3—10). Söderblom 223 ff. (vgl. ebendort den Nachweis einer Spur dieser Anschauung im Avesta, Vendidad pehlevi [Fragment] II 20. Söderblom 248 s). Die ersten dreitausend Jahre sind das Zeitalter, in dem die körperliche Welt noch nicht existierte (vgl. dazu II. Hen. 24 4: „Denn bevor alles Sichtbare war, wandelte ich allein unter dem Unsichtbaren"). In dem zweiten Dreitausend schafft Ahura Mazda die körperliche gute Welt, vor allem die Ameshas Spentas und den Urmenschen. Dann am Anfang des dritten Dreitausends erhebt sich Angra Mainyu zum Kampfe. Als seinen Gegner greift er besonders den Urmenschen an (vgl. II. Hen. 31 s: „Und der Teufel erkannte, dass ich eine andre Welt schaffen will, weil dem Adam alles unterworfen war"). Die Periode der letzten sechstausend Jahre kennt bereits Theopompus nach Plutarch, de Is. et Osir. 47. — Zwischen dieser Annahme und der der jüdischen Apokalyptik einer Weltdauer von 6000 Jahren (s. o. S. 283 f.) scheint eine direkte Verwandtschaft vorzuliegen. Eine immerhin bemerkenswerte Parallele ist auch bei der Einteilung dieses Weltverlaufs in vier Perioden zu konstatieren, die im Judentum zuerst bei Daniel c. 2 sich nachweisen lässt, und die nach den späteren persischen Schriften Bahman Yast c. 1 (S. B. E. V. 191) und Dînkard IX 8 (S. B. E. XXXVII. 180) bereits im alten Avesta-Nask, Sûtkar, Fargard 7 (s. über diesen Titel S. 18) sich fand. Es ist übrigens recht wahrscheinlich, dass das ganze Zahlenschema der eranischen Apokalyptik, in welchem wieder die Vier- und die Zwölf-Zahl eine bedeutende Rolle spielen, aus babylonischem Milieu stammt und erst später eingedrungen ist. Die ältere persische Eschatologie scheint noch nichts von ihm zu wissen. Entschieden alt sind nur die Gedanken der grossen Katastrophe durch Feuer, der Welterneuerung und Auferstehung. Wir haben also

erste Hälfte dieser 6000 Jahre ist die Periode der ungebrochenen Herrschaft des bösen Geistes. Am Schluss der ersten 3000 Jahre lebte Zarathustra: mit ihm beginnt bereits die Wendung zum Besseren. Am Schluss jedes der noch folgenden Jahrtausende tritt dann, wenigstens nach späterer Auffassung,[1]) ein Retter der Welt auf. Dennoch steigt, wie es scheint, trotz aller rettenden Mächte auch die Macht des Bösen. Zuletzt erscheint, von einer Jungfrau geboren, die in einem See badend durch den dort geborgenen Samen Zarathustras empfängt, der Retter der Welt Saoshyant. Sein Werk ist die Vollendung der Welt bis zur Vollkommenheit (Söderblom 255 ff.). Und dann beginnt das Weltende. Die Toten werden auferweckt und gerichtet. Vom Himmel stürzt das Feuer herab und verbrennt die Erde. Alle Menschen müssen durch das Feuer hindurch: die einen wandeln leicht und ungefährdet wie durch ein Bad von warmer Milch, die andern unter furchtbaren Qualen, denn das Feuer verbrennt die ihnen noch anhaftenden Schlacken der Unvollkommenheit. Schliesslich werden alle gerettet (ἀποκατάστασις). Ahura Mazda zieht mit seinen Engeln zum Kampf gegen Angra Mainyu und die bösen Geister. Durch das Wort Ahuras, d. h. durch die zaubermächtige Formel des Gebets, werden die bösen Scharen vernichtet. Dann beginnt auf der erneuerten Erde, die nunmehr ohne Dämonen, ohne schädliche Tiere, rein und eben (ohne Berge) sein wird, das neue selige Leben.

Das etwa wird im Durchschnitt — abgesehen vielleicht von einigen späteren Zügen — die Gestalt der eranischen Apokalyptik in der uns interessierenden Zeit gewesen sein. Die mannigfachen Berührungspunkte springen sofort in die Augen. In der persischen Eschatologie finden wir das, was wir suchen: eine von kosmologischem Interesse bestimmte, die Welt umspannende, auf dem Grund einer Weltanschauung ruhende, eine Theodicee enthaltende Apokalyptik. Hier tritt ganz deutlich die Vorstellung von den beiden Weltaltern heraus. Auf diesen Äon der Not, der Vergänglichkeit und des Leides folgt der erneuerte leidlose Äon.[2]) Dieser Weltverlauf

---

vielleicht in der späteren eranischen Eschatologie einen Komplex von Eranischem und Babylonischem.

1) Diese spätere Erweiterung war zur Zeit der Entstehung der jüdischen Apokalyptik vielleicht nicht vorhanden.

2) Es mag immerhin der persischen Eschatologie ursprünglich die halbphilosophische Idee zu Grunde gelegen haben, dass die Welterneuerung durch das Feuer nur einen neuen Weltanfang bedeute, so dass sich dann

wird auch hier als eine innere Einheit aufgefasst, von einem im wesentlichen einheitlichen Charakter. Sein Charakter ist hier wie dort bestimmt durch die Herrschaft böser satanischer Mächte, die ihr Wesen treiben und ihre Herrschaft ausüben, so lange dieser Äon dauert.[1]) Eine bestimmte Zeitgrenze aber ist von dem allmächtigen oder wenigstens überragend mächtigen Ahura Mazda (hier durch einen Vertrag mit dem bösen Geist, bei dem dieser düpiert wird) diesem Weltverlauf gesetzt.

Man hat darauf hingewiesen, dass hier gerade auch eine tiefe Differenz[2]) zwischen der jüdischen und der persischen Apokalyp-

in dem neuen Weltverlauf der Kreislauf des Daseins einfach von neuem wiederholt (Apokatastasis im engern Sinn), eine Spekulation vielleicht sehr alter Herkunft, welche dann von der stoischen Philosophie in ihr System aufgenommen und wissenschaftlich verarbeitet wurde. Aber es ist ganz klar, dass in der eranischen Religion aus jenem naiven Philosophem ein eschatologischer Glaube geworden ist. Die persische Religion bleibt bei dem Gedanken des Gerichts und der Welterneuerung stehen und macht die grosse Entscheidung am Ende zu einer absoluten. Der persische Dualismus bedarf als seines Korrelats der Idee eines endgültigen Sieges des guten Gottes über den bösen. Je weiter wir in den Quellen hinaufsteigen — man lese die Gathas, so weit das einem Nichtfachmann möglich ist — desto klarer tritt der allerdings später überwucherte Gedanke eines grossen endgültigen Gerichts als das Zentrum der zarathustrischen Frömmigkeit heraus.

1) Ein Hauptwerk des Messias (Saoshyant) und seiner Freunde ist die Besiegung der in der Welt hausenden Dämonen. Yast 19 (Zamyâd Yast.) 92 ff. S. B. E. XXIII. 307.

2) Es ist das Verdienst Söderbloms (vgl. seine Ausführungen 301—322) die Differenzen zwischen der jüdischen und persischen Eschatologie mit aller Energie betont zu haben. Die oben folgenden Ausführungen sind vor allem eine Auseinandersetzung mit seiner Auffassung. Im allgemeinen ist gegen S. einzuwenden, dass er eben doch nur die wesentlichen Differenzen und nicht die starken Parallelen zwischen der jüdischen und persischen Eschatologie hervorgehoben hat. Die Tatsache bleibt bestehen, dass keine der verschiedenen Eschatologien auch nur im entferntesten denjenigen Grad von Verwandtschaft mit der jüdischen zeigt wie die persische. Ein Hauptbedenken Söderbloms, dass nämlich die eranische Eschatologie wesentlich kosmologisch, die jüdische wesentlich messianisch-soteriologisch bedingt sei, erledigt sich bereits durch die im vorhergehenden gegebene Darlegung. Das, was uns als ein novum in der jüdischen Apokalyptik auffällt, ist ja gerade das kosmologische, mit dem messianischen nur notdürftig verbundene Interesse. Gerade dies novum bedarf einer Erklärung. Der Beweis Söderbloms für die Unabhängigkeit der jüdischen von der eranischen Eschatologie schlägt, wenn man die Dinge recht betrachtet, in sein Gegenteil um. Vgl. ressmann, Urspr. d. israel. jüd. Eschatol. 363 und Eichhorn bei Gressann 291 a.

tik vorliege. Die jüdische Apokalyptik sei durchaus pessimistisch. Nach ihr verschlimmere der Weltzustand sich fortwährend, bis durch Gottes absolut wunderbares Eingreifen der Weltverlauf aufgehoben und ein absolut neuer Anfang gesetzt werde. Die eranische Apokalyptik aber sei optimistischer Tendenz. Schon mit Zarathustra trete die Wendung zum Besseren ein, diese Welt reife infolge der wiederholten Sendung messianischer Retter allmählich der Vollkommenheit der neuen Welt entgegen.[1]) — Selbst wenn das ganz richtig wäre, so wäre damit kein Gegenbeweis gegen die Möglichkeit einer Herübernahme des Vorstellungsmaterials der persischen Apokalyptik durch die jüdische erbracht. Dieses ist beide Male dasselbe. Die Stimmungen wechseln. Die persische Apokalyptik ist das Werk eines siegreich vordringenden weltbeherrschenden Volkes, die jüdische das einer ohne Aussicht auf Besserung geknechteten, leidenden Nation. — Und jene scharfe Bestimmung des Gegensatzes ist gar nicht einmal ganz richtig.[2]) Auch in der persischen Apokalyptik steht trotz aller vorhergehenden Ansätze zur Welterneuerung doch am Schluss die eine grosse Entscheidung, der Abschluss und die vollkommene Vernichtung dieser Welt, der entscheidende Kampf Gottes mit dem bösen Geist. Auch hat die persische Eschatologie jene optimistische Tendenz nicht immer gehabt. Die Gathas zeigen ein tiefes Gefühl von der Verderbnis der Welt und eine ernste, gewaltige und lebendige Furcht vor dem hereinbrechenden Gericht. Und eine wie pessimistische Betrachtung vom Laufe der Welt sich unter dem Eindruck einer äusseren drangvollen Lage mit der persischen Eschatologie verbinden konnte, zeigt eine allerdings sehr späte, in der Pehlevischrift „Bahman Yast" vorliegende, eranische Apokalypse (S. B. E. V. 191 ff.).

Die Parallelen gehen noch weiter. In der persischen wie in der jüdischen Apokalyptik verbindet sich der Gedanke des Weltuntergangs mit dem der Auferstehung der

1) Vgl. Söderblom 254 f.

2) Der Schein entsteht durch die Annahme einer Reihe von messianischen Rettern in der eranischen Eschatologie. Gerade diese Annahme aber scheint doch erst, wie vielfach zugestanden wird, späteren Ursprungs zu sein, obgleich sie bereits dem jüngsten Avesta angehört (Yast XIII 13. 128). Die beiden andern Messiasse sind neben Saoshyant lange Zeit in der persischen Tradition nur Schattengestalten. Dass ein gewisser Anfang der Erneuerung der Menschen bereits vor dem Erscheinen des Saoshyant beginnt, rechtfertigt nicht die Darstellung Söderbloms 254 f. — Ähnliches findet sich doch auch in der jüdischen Eschatologie.

Toten[1]) und des allgemeinen Gerichts. In der Kombination dieser Gedanken stehen jüdische und persische Eschatologie einzigartig,[2]) soweit ich sehe, da. Man hat auch hier darauf hingewiesen, dass die jüdische Theologie gerade den Gedanken der Totenauferweckung selbständig ausgebildet habe. Das „beweise" der Umstand, dass der Gedanke hier in einer ganz eigenartigen Form, in der Annahme, dass nur einige Toten, die besonders Guten, einer Belohnung Werten und die besonders Schlechten, der Bestrafung Würdigen, der Auferstehung teilhaftig werden. In dieser Form entspreche der Gedanke durchaus jüdischen Prämissen von der Gerechtigkeit Gottes und sei auf dem Boden des jüdischen Messianismus von vornherein verständlich. Auch in dieser Beobachtung liegt ein richtiges Moment. Der Auferstehungsgedanke mag in den Bedürfnissen des späteren Judentums allerdings eine seiner Voraussetzungen gebabt haben. Aber auf der andern Seite ist hervorzuheben, dass der Gedanke einer allgemeinen, alle Menschen umfassenden Auferstehung und eines doppelten Gerichtes auch in der jüdischen Apokalyptik eine weite Verbreitung gefunden hat, und dass die Predigt Jesu in den Synoptikern doch wohl diesen Gedanken als den im Volke herrschenden voraussetzt (s. o. S. 311 ff.). Wir werden also mindestens sagen dürfen, dass sich der jüdische Auferstehungsgedanke unter dem Einfluss der eranischen Apokalyptik zu dem universalen Gedanken einer

1) Es wird hier und da bezweifelt, ob die Annahme der Auferstehung der Toten der altpersischen Eschatologie angehöre. In den Gathas ist sie wie es scheint, nicht mit voller Bestimmtheit nachzuweisen. Entscheidend aber ist, dass nach einem doppelten späteren Zeugnis Theopomp (3. Jahrh. v. Chr.) bereits die Lehre der Magier von der Auferstehung kannte (nach Diogenes Laertius, Prooem. 6 und Äneas v. Gaza (5. Jahrh. n. Chr.), Theophrast 77; vgl. Jackson, Zoroaster 1899. 241 f. 246. Demgegenüber verfängt es nichts, wenn Plutarch in seinem offenbar recht oberflächlichen Auszug aus Theopomp (de Is. et Osir. 47) von der Auferstehung nichts zu berichten scheint. (Doch vgl. über Plutarchs „τέλος δ'ἀπολείπεσθαι τὸν Ἀιδην" — Boeklen, die Verwandtsch. d. jüd. christl. m. d. parsischen Eschatol. 102 f.).

2) Auch Zimmern K. A. T.[3] 643 bezeichnet es als äusserst fraglich, ob der Gedanke der Totenauferstehung im Babylonischen sein Vorbild habe. — Gunkel meint aus Stellen wie Da. 12 2. Mt. 13 43. II. Bar. 51 10. I. Hen. 39 7. 104 2 schliessen zu können, dass der jüdische Auferstehungsglaube aus einer Religion stammt, deren Götter Sterne waren. Der Schluss ist nicht berechtigt. Ein Motiv, das sich mit dem Auferstehungsgedanken verbindet, darf man nicht mit diesem gleichsetzen. Nur das wird man schliessen können, dass das Judentum zur Zeit der Herübernahme des Auferstehungsglaubens daneben unter den Einflüssen einer Astralreligion stand.

allgemeinen Auferstehung und des Weltgerichts weiter entwickelt habe. Es kommt hier noch eine weitere Beobachtung hinzu. In der jüdischen Eschatologie wird auch der Gedanke einer unmittelbaren Vergeltung nach dem Tode jedes einzelnen lebendig. Die beiden Gedanken scheinen sich gegenseitig aufzuheben. Dennoch halten sie sich nebeneinander. Für dieses Nebeneinandergehen zweier ganz verschiedener transzendenter Vergeltungstheoreme bietet wieder keine andre Eschatologie eine Parallele als die persische. Hier finden wir beide Gedanken, den der Vergeltung nach dem Tode in einer ganz ausgeprägten Form und den andern der allgemeinen Auferstehung der Toten am Ende der Welt, friedlich nebeneinander.

Es ist endlich auch darauf hingewiesen, dass die Idee des Weltunterganges durch Feuer, jene spezifische Idee der eranischen Apokalyptik, sich in der jüdischen Apokalyptik gar nicht, oder doch erst ganz spät finde. Aber es ist sehr gut denkbar, dass die jüdische Apokalyptik sich zunächst den Gedanken einer radikalen Weltverwandlung im allgemeinen angeeignet habe. Die bestimmten Farben dieser grossen Weltverwandlung entlehnte man dann dem Prophetismus, dessen Weissagungen man nur etwas zu verallgemeinern, dessen Bilder man nur zu erweitern brauchte, um auch hier die Idee einer grossen Weltrevolution zu finden. Tatsächlich ist dann aber auch im weiteren Verlauf und zwar mindestens schon im ersten christlichen Jahrhundert die Idee des Weltbrandes aufgenommen und nun mit den spezifischen Zügen der eranischen Eschatologie ausgestattet, so dass kein Zweifel übrig bleibt. Man vergleiche die oben S. 323 nachgewiesenen Vorstellungen von dem vom Himmel herabströmenden Feuerkatarakt, dem Sterne, der vom Himmel fällt und die Erde verbrennt, mit den Schilderungen des Weltbrandes in der persischen Eschatologie.

Eine Idee freilich hat die jüdische Apokalyptik bei ihrem Charakter vollsten leidenschaftlichen Gegensatzes und grimmigen Hasses nicht aufnehmen können: die Idee der Apokatastasis. Ob die persische Religion diese Idee von Anfang an gehabt hat, ist freilich die Frage. Vielleicht lag dieselbe den Gathas und dem gewaltigen Ernst, mit dem diese vom Gericht Gottes „dem furchtbaren, grossen Ereignis“ sprechen, noch fern.[1]) Aber allerdings hat die spätere persische Apokalyptik ihren spezifisch kirchlichen Charakter darin gezeigt, dass sie in starkem Optimismus die Möglichkeit der Rettung aller, auch der schlechtesten, mehr und mehr betont hat.[2]) Hier scheiden sich freilich die Wege der jüdischen und der persischen Eschatologie.

1) Bestimmtes lässt sich infolge der grossen Dunkelheit der Gathas nicht mehr ausmachen. Auch Söderblom (243) hält es für möglich, dass nach den Gathas im Feuergericht nur die Frommen gerettet werden, während die Bösen darin umkommen. Er hält nur mit Recht die Idee einer ewigen Verdammnis für ausgeschlossen. Diese ist aber auch in der jüdischen Eschatologie nicht gerade häufig (s. o. S. 320).

2) Dieser Optimismus ging so weit, dass in der späteren Tradition

Am offenkundigsten ist die Herübernahme der eranischen Eschatologie im zweiten Buch der Sibylle vollzogen, wobei freilich zu bemerken ist, dass sich die jüdische Grundschrift hier kaum mit Sicherheit von der viel späteren christlichen Bearbeitung trennen lässt.[1]) Hier heisst es zunächst V. 196—199: „Und dann wird ein mächtiger Strom von brennendem Feuer vom Himmel herabströmen und jeglichen Ort vernichten, das Festland und den grossen Oceanus und das blaue Meer, Seen und Flüsse, Quellen und den unerbittlichen Hades". Demgemäss wird dann das Gericht über die Menschen geschildert. 238—240: „Wenn er aber die Toten auferweckt und das Todesschicksal gebrochen und wenn Sabaoth Adonai, der Donnerer, sich auf den himmlischen Thron gesetzt und die Säule gefestigt haben wird (V. 252 f.), dann werden alle durch den brennenden Strom und das unauslöschliche Feuer hindurchgehen". Dann werden die Gottlosen furchtbar gepeinigt werden. Sie werden zur Säule (?), um die rings das Feuer brennt, geführt und dort von den Engeln Gottes mit flammenden Geisseln und feurigen Fesseln gefoltert werden. Sie werden in den Hades hinabgestürzt werden und dort über ihr schreckliches Geschick weinen. Von den Gerechten heisst es dagegen V. 315—317: „Engel werden sie durch die brennende Flut entrücken und zum Licht und zu einem Leben ohne Sorgen führen, wo der unsterbliche Pfad des grossen Gottes läuft". Und selbst die Lehre von der Apokatastasis findet sich in diesem Zusammenhang (V. 331—339), wenn freilich ihre Ausprägung griechisch ist. Den Frommen ist es verliehen, die im Feuer Gequälten durch ihr Gebet zu retten und sie aus dem Feuersee in das elysische Land zu versetzen. Im ganzen aber ist hier Zug um Zug die eigentümliche eranische, sonst nirgends wiederkehrende Eschatologie abgeschrieben, — wieder ein Beweis für das, was in dieser Beziehung im Judentum möglich war und für die tatsächliche Berührung der jüdischen mit der eranischen Eschatologie.

Noch bis in manche Einzelheiten [2]) liesse sich der Vergleich der

---

sogar die Begnadigung der bösen Schlange, Azi Dahâka, angenommen wird. Söderblom 266. — Auch die Annahme von besonderen reinigenden Strafen für die Bösen (dem Aufenthalt von drei Tagen in der Unterwelt, der „Züchtigung der drei Nächte"), die eng verbunden mit der Lehre von der Apokatastasis erscheint, gehört erst der späteren Tradition an. Söderblom 265 f.

1) Geffcken (Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. T. U., N. F. VIII 1. 47—52) nimmt an, dass auch die jüdische Grundschrift der ersten und zweiten Sibylle erst im dritten Jahrhundert entstanden sei. Zum Beweis macht er auf die eigentümliche, erst sehr spät nachweisbare metrische Erscheinung aufmerksam, dass des öftern nach männlicher Hauptcaesur nur noch eine Kürze folge. Immerhin könnte diese Metrik erst durch den christlichen Redactor, der seine Quellen (z. B. auch Sib. VIII) nicht wörtlich ausschrieb, sondern umdichtete, eingebracht sein. Mir scheint es trotzdem wahrscheinlich, dass die jüdische Grundschrift im ersten nachchristlichen Jahrhundert vielleicht noch vor 70 entstand. — S. o. S. 342 und meinen Artikel R. E.³. S. v. Sibyllen S. 273 f.

2) Der persische Saoshyant (vgl. über diesen Söderblom 255 ff.) hat

jüdischen und persischen Apokalyptik durchführen, doch kommt es hier darauf an, die Grundzüge festzulegen. Da aber muss vor allem noch auf eine bedeutende Parallele geachtet werden, die uns zugleich auf ein andres Gebiet hinüberführt: in beiden Religionen hängt die Apokalyptik eng zusammen mit einer dualistischen Wendung innerhalb der Gesamtanschauung.

Die eranische Eschatologie ist ganz und gar getragen von dem Gedanken des Antagonismus und Kampfes zwischen Ahura Mazda und Angra Mainyu. Die ganze Geschichte des Weltverlaufs ist das Resultat dieses wechselnden Kampfes. Das Weltende und Weltgericht fällt zusammen mit der völligen Besiegung des bösen Geistes durch den höchsten Gott. Wir haben gesehen, wie dieser Dualismus allmählich auch in die jüdische Apokalyptik eindrang, wie zunächst von einem Gericht über das Heer der Höhe, die abtrünnigen Engel, die Söhne und Geister Beliars und Mastemas (Jubiläen), sowie über die Engel, die ihr Strafmandat übertreten haben, geheimnisvoll geredet wird, wie in der Assumptio Mosis die letzte Entscheidung bereits als ein Kampf Gottes mit dem Teufel aufgefasst wird, wie in der Grundschrift der Testamente und in der Sibyllenliteratur (Ascencio Jesaiä) Beliar [1]) als der Gegner Gottes erscheint, wie im neutestamentlichen Zeitalter der Glaube bereits populär geworden ist, dass die Aufrichtung des Reiches Gottes mit der Besiegung des Teufels zu-

---

z. B. im allgemeinen wenig mit dem jüdischen Messias zu tun. Aber es bleibt möglich, dass zwischen jener Gestalt und der Idee des Boten Gottes, der vor dessen Kommen zum Gericht alles zur Vollendung bringt und der nachträglich auf den wiederkehrenden Elias gedeutet wird, gewisse Beziehungen vorhanden sind. Es ist immerhin bemerkenswert, dass die prophetische Stelle, die zum erstenmal von diesem Boten Gottes redet, zugleich auch eine Anspielung auf das reinigende Feuergericht enthält Mal. 3 1-6. Zu der eranischen Idee der Unsterblichkeitsspeise, welche aus dem Saft des Haomabaumes und dem Mark des vom Saoshyant geschlachteten Rindes Hadhayosh besteht, bieten die jüdischen Vorstellungen vom Öl des Lebensbaumes und der Verzehrung des Leviathan und des Behemoth durch die Frommen der Endzeit bemerkenswerte Parallelen; s. o. S. 327. Über eventuelle Beziehungen zwischen der Yimalegende und dem jüdischen Messiasglauben s. o. S. 557 f.

1) Wir sahen, dass Beliar zunächst wahrscheinlich der Name eines Unterweltgottes war. S. o. S. 384 a. Es mag darauf hingewiesen werden, dass auch Ahriman von griechischen Schriftstellern, z. B. Aristoteles (bei Diogenes Laertius, Prooem. 6: τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὡρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος) und Plutarch, de Is. et Osir. 47, mit Hades gleichgesetzt wird. So wäre vielleicht Beliar direkt ein Äquivalent für Ahriman.

sammenfalle. Es kann kaum ein Zweifel sein, dass an diesem Punkt eine direkte Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus vorliegt.

Immerhin mag man auch hier die Unterschiede zwischen dem jüdischen und persischen Dualismus hervorheben. Im Parsismus steht der unerschaffene Ahriman neben dem höchsten Gott, von diesem nicht ableitbar. Von Ewigkeit her steht die Welt der Finsternis dem Reiche des Lichts gegenüber. Das Judentum scheint zunächst den Glauben an den Teufel einfach und ohne Reflexion herübergenommen zu haben. Aber sobald man hier die Frage nach der Herkunft des Teufels aufwarf, so löste man diese mit der Annahme, dass der Teufel ursprünglich ein von Gott geschaffener Engel gewesen, der dann in offener Empörung von Gott abgefallen sei. Hier zeigt sich der überragende jüdische Monotheismus. Aber im Grunde ist doch auch die persische Religion eine durchaus monotheistische. Denn auch hier glaubt man — mit einer gewissen Inkonsequenz gegen die ursprüngliche Anlage des Systems — an einen vollkommenen und definitiven Sieg des guten Prinzips über das böse und an eine endgültige Vernichtung des Reiches der Finsternis. Sehr weit ab stehen Judentum und Parsismus nicht voneinander.

Auf der andern Seite ist hervorgehoben,[1]) dass gerade der jüdische Dualismus einen viel stärkeren Pessimismus zeige. Nach der jüdischen Apokalyptik sei der Teufel der Beherrscher dieser (materiellen) Welt, seine Herrschaft werde mit dem Aufhören dieses Äons vernichtet. Nach der persischen Auffassung aber ziehe sich der Gegensatz zwischen dem Reich des Lichtes und dem der Finsternis mitten durch diese Welt hindurch. Diese ganze Welt sei keineswegs dem Teufel verfallen. In ihr hielten sich die Schöpfungen Ormuzds und Ahrimans die Wage. — Dagegen lässt sich einwenden, dass im Judentum keineswegs die Anschauung herrscht, dass diese Welt dem Teufel verfallen sei. Gerade hier bleibt die Welt als Ganzes eine Schöpfung aus Gottes Hand, in ihr treibt freilich der Teufel sein Spiel und übt bis zu einem gewissen Grade seine Herrschaft aus, aber es steht doch niemals so, dass Gott ihm das Regiment allein überlassen hätte. Die Überzeugung von dem Teufel als κοσμοκράτωρ τοῦ αἰῶνος τούτου und der satanischen Schlechtigkeit dieser Welt erreicht erst das Johannesevangelium und die Theologie des Gnostizismus. Erst hier vereinigt sich der persische Dualismus (Gegensatz des guten und bösen Gottes) mit dem spezifisch andersartigen grie-

1) Vgl. Söderblom, Revue de l'hist. des rel. T. 40. 1899. 260ff.

chischen Dualismus (Gegensatz der materiellen und immateriellen Welt) zu einer absolut pessimistischen (gnostischen) Beurteilung dieser niederen Welt. Das ist jedoch im Judentum noch keineswegs der Fall.

Es muss dabei bleiben, dass der jüdische Dualismus abhängig von dem eranischen ist. Dem starken und strengen Monotheismus der Religion der Propheten und Psalmen ist der Teufelsglaube ganz und gar fremd. Selbst die Gestalt des versuchenden und anklagenden Engels im Sacharja, im Prolog des Hiob und in der Chronik (das sind übrigens sämtlich Stücke alttestamentlicher Literatur, bei denen bereits die Annahme eranischen Einflusses nicht unmöglich ist), steht noch immer weit ab von der Gestalt des Teufels im neutestamentlichen Zeitalter. Vor allem aber ist darauf Gewicht zu legen, dass im Judentum zugleich mit dem ausgebildeten Teufelsglauben sich auch die der eranischen Religion eigentümliche [1]) apokalyptische Lösung des Teufels-Problems findet, der Gedanke der Besiegung des Teufels durch Gott am Ende der Welt. Die Übereinstimmung in diesem ganzen Gedankenkomplex kann nicht auf Zufall beruhen.

Einige weitere Erwägungen mögen die Abhängigkeit der spätjüdischen Religion noch deutlicher machen. In keiner der spätjüdischen Schriften tritt der Gegensatz zwischen Gott und dem Teufel, θεός — Βελίαρ, so stark heraus, wie in der jüdischen Grundschrift der Testamente. Wenn wir uns aber diese Schrift genauer ansehen, so wird es ganz klar, dass hier die Anregungen zu jener Konzeption von seiten der eranischen Religion erfolgt sind. Denn hier und nur hier finden wir neben jenem Gegensatz die übrigen genuin eranischen Antithesen: Licht und Finsternis, Lüge und Wahrheit. Dem Teufel sind nicht nur die bösen Geister, sondern — auch dies ist ein echteranischer Gedanke — die wilden und schädlichen Tiere untertan. Mit jenem werden auch diese vernichtet (s. o. S. 384 f.).

Hier an diesem Punkt muss allerdings noch eines hervorgehoben werden. In der spätjüdischen Überlieferung erscheint der Teufel nicht immer als ein dem höchsten Gott gegenüberstehender böser Geist, sondern als ein Ungeheuer, als der Drache, die alte Schlange etc. Das deutlichste Beispiel liegt in der Apok. des Johannes c. 12—13. 20 1 ff. vor. Auch in der zu rekonstruierenden Grundschrift des Testaments Asser c. 7 heisst es,

1) Dieser Gedanke des abschliessenden Kampfes des guten mit dem bösen Gott findet sich bereits im Avesta, Yast XIX (Zamyâd-Yast) 96. S. B. E. II. 308. Er ist von Theopomp (bei Plutarch de Is. et Osir.) bezeugt. Vgl. Söderblom 267 f. Er ist jedenfalls ein integrierender Bestand der eranischen Gesamtanschauung.

dass Gott am Ende der Welt dem Drachen das Haupt zertreten werde. Hier scheinen zwei Vorstellungen zusammengeflossen zu sein, die eranische vom Kampf des guten mit dem bösen Geiste und eine ältere, noch stärker mythologische, vom Kampfe Gottes mit einem Ungeheuer, einem Drachen, einer Schlange. Den Zusammenhängen der letzteren Vorstellung ist namentlich Gunkel in seinem Werk Schöpfung und Chaos nachgegangen und hat in ihnen mit grosser Wahrscheinlichkeit babylonisches Lehngut erwiesen. Wir werden also annehmen dürfen, dass die eranische Idee vom Kampf Gottes mit dem Teufel auf babylonischem Gebiet mit Zügen aus dem Mythus vom Kampf Gottes mit dem Drachen bereichert ist und so auf das Judentum eingewirkt hat. Übrigens steht auch in der eranischen Apokalyptik der Drache (Azi-Dahâka) neben Ahriman und wird im grossen Endkampf als letzter Feind besiegt. Zu Apok. 20 1-4 findet sich in der persischen Mythologie eine direkte Parallele. Danach hat in der Urzeit der Held Frêdûn die Schlange Azi-Dahâka im Berge Demavend gefesselt. Am Ende wird die Schlange von ihren Fesseln frei werden, um dann von neuem durch Frêdûn besiegt und endgültig vernichtet zu werden. Bundehesh 29 7. S. B. E. V. 119. Vgl. K. A. T.[3] 508.

Wir lenken von hier aus unsern Blick noch auf die merkwürdige, aus der spätjüdischen Literatur stammende Figur des grossen Widersachers Gottes auf Erden, der später in der christlichen Überlieferung den Namen des Antichrist erhält. Die Gestalt des Antichrist ist, wie wir sahen, aller Wahrscheinlichkeit nach nichts weiter als eine Anthropomorphisierung des Teufels. Aus dem Gedanken, dass am Ende der Welt Gott mit dem Teufel kämpfen müsse, entsteht die Idee, dass die Gläubigen auf Erden am Ende der Tage mit einem widergöttlichen, allmächtigen Regenten den Kampf zu führen haben. Ganz deutlich sieht man den Übergang an der Gestalt des Beliar. Beliar ist ursprünglich der Teufel und wird dann in der jüdisch-christlichen Überlieferung zum Antichrist (s. o. S. 291 ff.).

Wenn dem so ist, dann werden wir gerade in der Antichristlegende einen Niederschlag eranischer Eschatologie erwarten dürfen. Und ein Blick in ihre Überlieferung bestätigt uns diese Vermutung. Die Erwartung vom Weltbrande in der charakteristisch eranischen Form begegnet uns fast zum ersten Male gerade in dem Beliarstück der dritten Sibylle (V 63 ff.) und bildet dann einen konstanten Zug der Antichristsage (Bousset, Antichrist 159 ff.). Die auch auf dem Gebiet der eranischen Eschatologie nachweisbare Vorstellung,[1]) dass das reinigende Gerichtsfeuer bis in die Hölle hinab brennt, um auch diese zu reinigen, findet sich hier wieder (vgl. Eliasapok. ed. Steindorff 168, spätere Parallelen bei Bousset, Antichrist 162). Ebenso findet sich hier wie dort die phantastische Erwartung, dass nach dem grossen Weltbrand die neugeborene Erde eben und ohne Berge sein werde (Bundehesh 30 33. Plutarch de Js. et Osir. c. 47;

1) In einem Fragment des Varshtmansar Nask (vgl. Stave, Einfluss des Parsismus auf das Judentum. 150 f.) heisst es, dass die Dämonen sich am Ende unter der Erde verbergen. — Zu dem die Hölle reinigenden Feuer vgl. Bundehesh 30 31 (S. B. E. V. 129).

dazu Bousset, Antichrist S. 60 f.). Diese Erwartung aber ist echt eranisch. Sie hängt mit dem schlechten und in rauhen Umschlägen wechselnden Klima des eranischen Berglandes zusammen.[1]) Plutarch berichtet a. a. O., dass nach der eranischen Eschatologie Ahriman sich und sein Reich durch eine von ihm selbst über die Erde gebrachte Hungersnot und Pest vernichte. Auch dieser Zug vom dummen Teufel, der sich selbst vernichtet, kehrt in der Antichristsage wieder (Antichrist 133 f.). Nach der eranischen Theologie vernichten Gott und sein Gesandter Srôsh den Ahriman und die Schlange, die letzten übrig gebliebenen Feinde, durch die von ihnen gesprochene wirkungskräftige Formel des heiligen Gebets (Bundehesh 30 30); auch der Antichrist wird durch den Hauch aus dem Munde Gottes oder Christi vernichtet (Antichrist 148 ff.). In der jüdischen Apokalyptik der späteren christlichen Jahrhunderte ist der Name des Antichrist Armillus (Bousset, Antichrist 66 f. 101 f. Ztschr. f. Kgesch. XX 119 f., vgl. Buttenwieser, Neo-Hebraic Apoc. Literature). Es ist möglich, dass in dem Armillus, oder wie er im Methodiusbuch heisst: Armalaeus, der persische Ahriman (Angra Mainyu, Arimanius) steckt. Der Übergang von n in l, der hier vorläge, wäre ein sehr leichter. Ruben wird im griechischen Ῥωβήλ; Nabuned, der letzte babylonische König Λαβύνητος. Der Monatsname Kislev wird zu ξένιος; כְּסְלֹו (Ortsname) = Χαφενάθά. Dalman, Worte Jesu 6.

Durch einzelne genauere Untersuchungen würden hier noch mannigfache und zahlreiche Berührungen, sowohl der eranischen und jüdisch-christlichen Eschatologie wie des beiderseitigen Dualismus, festgestellt werden können. Doch müssen wir auch hier auf weiteres verzichten. Wir wenden uns einem dritten Gebiete zu, dem der Eschatologie im engern Sinn, d. h. der Lehre von der Vergeltung nach dem Tode für den einzelnen.

Auf diesem Gebiet sind die Berührungen zwischen eranischer und jüdischer Eschatologie allerdings lange nicht so stark und beweisend. Die eranische Eschatologie hat auch hier ein ganz bestimmtes und charakteristisches Dogma ausgebildet. Es ist das Dogma von der Himmelsreise resp. der Höllenreise der Seele.[2]) Nach diesem weilt die Seele des Menschen nach dessen Tode drei Tage bei dem Leibe, von guten Geistern getröstet oder von schlechten geplagt. Dann beginnt sie aufzusteigen, je nach ihrer Beschaffenheit von guten oder bösen Geistern geleitet. An der

1) Die Erwartung findet sich bereits Sach. 14 10: „Das ganze Land von Geba bis Rimmon im Süden von Jerusalem wird sich zur Ebene wandeln". Vgl. dazu das Urteil Eichhorns bei Gressmann 291 2.

2) Diese liegt bereits im jüngeren Avesta in seiner ausgebildeten Form vor. Vendidad XIX 90—111, Yast XXII und XXIV 53—65 (vielfache Anspielungen bereits in den Gathas). Söderblom 81 ff. Bousset, Himmelsreise der Seele. A. R. IV. 155 ff. Boeklen 17 ff. (vgl. neuerdings auch noch das Fragment des Vaêtha, eines Abschnittes des Nask Nihadûm, hrsg. von Blochet, Revue de Linguistique. Bd. 33. 1900. 87 ff. 181 ff. und Boeklen 149).

Tschinvat-Brücke findet das Totengericht statt.[1]) Hier trennen sich die Wege. Der guten Seele begegnet eine schöne Jungfrau, das Ebenbild seiner guten Werke, Worte und Gedanken. Dann steigt die Seele durch die drei Himmel aufwärts zum Thron des höchsten Gottes und wird dort von Gott und seinen Erzengeln freudig begrüsst. Das umgekehrte Geschick erleidet die Seele des Gottlosen.

Wir sehen auf den ersten Blick, dass nach dieser Richtung die jüdische Eschatologie wenig von eranischer Seite beeinflusst ist. Ihr liegt vielmehr die andersartige Vorstellung zu Grunde, dass die Seelen nach ihrem Tode unterschiedslos im Hades sich befinden. Hier setzt die weitere Entwicklung ein und bewegt sich in der Richtung einer Differenzierung der Hadesvorstellungen, so dass nun im Hades verschiedene Orte für die Seelen der Entschlafenen je nach deren Wert angenommen werden. In alledem scheint, wenn man überhaupt hier fremden Einfluss annehmen will, mehr griechischer als eranischer Einfluss in Betracht zu kommen.[2]) — Dennoch finden sich Spuren eranischen Einflusses. Auch in der jüdischen Eschatologie wird der Aufenthalt der frommen Seelen und das Paradies hier und da wenigstens in den Himmel verlegt. Nach I. Hen. 39 sind die Wohnungen der Gerechten im Himmel, bei den Heiligen und den Auserwählten unter den Fittichen des Herrn der Geister, nach Apok. Joh. 6 9 ff. unter dem himmlischen Altar. Es ist wahr, die Theorie von der Reise der Seele zum Himmel findet sich nirgends in der uns bekannten jüdischen Eschatologie, aber ein Korrelat dieser Vorstellung, der Glaube, dass die Seele der Frommen sich in der Ekstase durch die Himmelsräume zum Throne Gottes erheben könne, als dessen Heimat wohl mit Sicherheit das eranische Religionsgebiet[3]) anzusehen ist, begegnet, wie oben nachgewiesen ist, ziemlich häufig im Judentum. Ich erinnere nur an die Erzählungen von der Himmelfahrt des Henoch, Levi, Baruch, des Jesaias (und Moses etc.),

1) Die Werke der Menschen werden gegeneinander auf der Wage abgewogen. Der Überschlag der guten Werke entscheidet. Die, bei denen gute und böse Werke die Wage halten, gelangen, wenigstens nach späterer persischer Vorstellung, an einen mittleren Ort (Hamestakan; s. über diese sich vielleicht schon im Avesta, Yast XXIII 1, findende Vorstellung Boeklen 26 f.). Zu dieser ausserordentlich mechanischen Gerichtsidee finden sich bemerkenswerte Parallelen in der jüdischen Eschatologie und Theologie; s. o. S. 297. Boeklen 56 ff.

2) Eventuell dürfen hier für die ersten Ansätze auch babylonische Parallelen in Betracht kommen. Nach babylonischem Glauben haben die in der Schlacht Gefallenen ein relativ besseres Los in der Unterwelt. Sie dürfen „klares Wasser trinken". Dazu ist die „helle Wasserquelle" am Orte der Gerechten I. Hen. 22 9 zu vergleichen. Klares Wasser ist am Orte des „Staubes" — so wird die babylonische Unterwelt aufgefasst — besonders erwünscht. K. A. T.[3] 638.

3) Vgl. meine „Himmelsreise der Seele". A. R. IV 136 ff. 229 ff. Wahrscheinlich war es die Mithrasreligion, die jene eigentümliche Form der Ekstase weiter nach dem Westen verbreitete.

an den Nachweis, dass diese Kunst der ekstatischen Erhebung, das „Eingehen in das Paradies", in den Kreisen der jüdischen Rabbinen gepflegt wurde, dass Paulus sie kannte. Die Vorstellung, dass die scheidende Seele sofort von guten oder bösen Engeln in Empfang genommen werde, ist angedeutet in den von eranischen Einflüssen so stark berührten Testamenten der Patriarchen.[1])

Wir werfen noch kurz unsern Blick auf ein viertes Gebiet, auf welchem eine Berührung des Judentums mit dem Parsismus stattgefunden haben mag. Wir verlassen mit ihm allerdings bereits die volkstümlichen Vorstellungen und wenden uns den theologischen Spekulationen zu. Es kommen hier nämlich die bereits ausführlich dargestellten eigentümlichen Spekulationen über göttliche Wesenheiten in Betracht,[2]) jene Zwitterbildungen zwischen göttlichen Personen und abstrakten Wesenheiten, die wir mit dem Namen Hypostasen bezeichnen. Ich erinnere an die Figur der Weisheit in den Sprüchen, beim Siraciden, der Weisheit Salomos, dem II. Henoch etc., an die Gestalt des Geistes (Ruach, πνεῦμα ἅγιον), an die sechs Kräfte (δυνάμεις) Gottes in der philonischen Spekulation, an die rabbinischen Spekulationen über Memra, Schechina, Ikara (δόξα) Gottes. Hier drängen sich immer von neuem, mehr noch als die Parallelen innerhalb der griechischen Philosophie, die eigentümlichen Spekulationen der persischen Gathas über die Ameshas Spentas auf.[3]) Diese Spekulationen waren dem Abendlande zugänglich. Plutarch, auf älteren griechischen Quellen fussend, kannte sie. Und wenn man sich die Charakteristik, die Plutarch den ein-

1) Zahlreiche spätere Parallelen s. bei Boeklen 40 ff. Auf andre geringfügigere Parallelen auf diesem Gebiet habe ich bereits oben in dem entsprechenden Abschnitt S. 340 f. aufmerksam gemacht.

2) Es ist möglich, dass die jüdische Theologie auch in ihren Benennungen Gottes und der ganzen Art, von ihm zu sprechen, von aussen her bedingt ist. Vgl. die Parallelen zu dem häufigen Gebrauch der Bezeichnungen „höchster Gott", „Gott des Himmels", „ewiger Gott" bei Cumont l. c. I 86 f. Wenn die spätere jüdische Theologie sehr oft Gott den „Ort" (מָקוֹם τόπος) nennt, so scheint auch hier eine Parallele in der Theologie der Mager vorzuliegen: Damascius, de principiis § 125. p. 322, nach Cumont I 20; vgl. Spiegel, eranische Altertumskunde II 13.

3) Es soll damit nicht gesagt werden, dass hier etwa die einzige Quelle der Hypostasentheorien vorliegt. Hypostasenspekulationen sind bereits älter, auch im Judentum (s. o. S. 394). In altbabylonischen Quellen werden bereits Kettu (Recht) und Mêšaru (Geradheit) als Kinder des Šamaš von Sippar genannt. Dazu vgl. Ps. 89 15 und die Gestalten Συδυκ und Μισωρ in der phönizischen Kosmogonie. K. A. T.[3] 368. 370 und Gunkel, z. religionsgesch. Verst. d. N. T. 83.

zelnen höchsten göttlichen Wesenheiten der eranischen Theologie gibt, vergegenwärtigt,[1]) so drängt sich unwillkürlich der Vergleich mit der philonischen Hypostasenspekulation auf. Ein Einfluss derselben auf Philo ist auch deshalb wahrscheinlich, weil sich nachweisen lässt, dass Philo seinerseits diese Spekulationen kannte.[2]) Er wusste, dass die „Mager" sich in geheimnisvoller Weise mit den ἀρεταὶ τοῦ θεοῦ beschäftigten. Mit Recht hat Darmesteter auf diese Parallele zwischen Philo und den Gathas nachdrücklich aufmerksam gemacht. Wenn er dann allerdings annahm, dass die eranische Religion sich von Philo habe beeinflussen lassen, so ist das eine nach allen Seiten gänzlich undenkbare und unhaltbare Hypothese.

Eine von jenen persischen Hypostasen nennt Plutarch ausdrücklich die Weisheit. Die Göttin Spenta Armaiti (in den Gathas Aramaiti), die Plutarch hier im Auge hat, war ursprünglich die Göttin Erde; sie wird dann die Göttin des Ackerbaues und damit aller Kultur, die liebe Tochter Ahura Mazdas, die göttliche Weisheit, die dem frommen kulturtragenden, ackerbautreibenden Volk der Eranier vor allem zu teil geworden ist. Sollte hier nicht die Genesis der jüdischen Spekulationen über die Weisheit, die Geliebte und Beraterin Gottes, die Freundin und Leiterin der Menschen liegen? Ihre Gestalt taucht in der jüdischen Literatur so plötzlich und so rätselhaft auf, dass wir von vornherein auf einen fremdartigen Ursprung schliessen dürfen.[3]) Aber auch einen heiligen Geist (Spenta Mainyu, ursprünglich eine Hypostase neben Ahura)[4]) kennt die persische Spekulation. Genaueren Einzeluntersuchungen öffnet sich hier ein weites Gebiet.[5])

---

1) Plutarch de Is. et Os. 47 nennt die sechs höchsten Götter, die Oromasdes schuf: εὔνοια (Vohumanô), ἀλήθεια (Asha Vahishta), εὐνομία (Khshatra, das Reich, die Herrschaft), σοφία (Armaiti), πλοῦτος (Haurvatât), δημιουργὸς τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων (Ameretât). — Philo kennt (s. o.) fünf δυνάμεις der Gottheit, die mit dem λόγος und der σοφία ebenfalls die Sechs- resp. Sieben-Zahl bilden.

2) quod omnis probus liber 11. M. II 456.

3) Vgl. Tiele, Gesch. d. Rel. im Altertum II 1, 147—150; vor allem auch Cumont l. c. I. 10. 98. 103 u. ö. Auf andere Parallelen zu dieser Gestalt verweist Gunkel a. a. O. 26 und plädiert für eine Herübernahme dieser Figur jüdischer Spekulation in älterer Zeit. Über die babylonische Ištar-Siduri (Sabitu) vgl. K. A. T.[3] 432.

4) Spenta Mainyu steht dann im eigentlichen Gegensatz zu Angra-Mainyu. Tiele II 1. 154 ff. Lehmann bei de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. II 182.

5) Die Rabbinen bezeichneten die Spekulationen über die Geheimnisse des göttlichen Wesens als Maase Merkaba, Werk des Wagens, Beschäftigung mit dem Wagen. Denn man fand namentlich in der Darstellung des Thronwagens Gottes bei Ezechiel die unsagbaren Geheimnisse des göttlichen Wesens. Eine merkwürdige Parallele liegt in der Rede des Dio-Christostomus

So zieht das allgemeine, sich immer einheitlicher gestaltende Leben der Menschheit und dessen religiöse Entwicklung auch das widerstrebende Judentum mächtiger und mächtiger in seinen Strom hinein. Es sind nicht nur Aussendinge, Berührungen von antiquarischem Interesse, um die es sich hier handelt. Wenn das vom alexandrinischen Judentum allgemein zugestanden wird, so gilt es fast in demselben Grade vom palästinensischen. Auch hier erstrecken sich die konstatierten Einflüsse doch schliesslich bis ins Zentrum der Religion. Es liegen hier nicht nur apokalyptische Phantasien kleinerer Kreise von seltsamen Heiligen, nicht nur theologische Spekulationen der Gelehrten vor: das Gebiet, auf das sich jener Einfluss erstreckt, ist ein viel weiteres. Die Erweiterung der eschatologischen Hoffnungen, ihre ethische Vertiefung und transzendente Ausgestaltung, der Gegensatz zwischen diesem und jenem Äon, der Gedanke an das Weltgericht und die Verantwortung der einzelnen vor dem Richterthron, das transzendente Messiasbild,[1]) die Überzeugung von der Existenz des Teufels und seiner teilweisen Herrschaft über die Welt, die Annahme, dass eine Schar von Dämonen auf dieser Erde und in diesem Äon ihr Wesen treibt, die lähmende Angst und Furcht, die sich von hier aus auf das Leben legte, die Erwartung einer prinzipiellen Welterneuerung und eines entscheidenden Sieges Gottes über den Satan, der Engelglaube, die Hypostasentheologie, die damit zusammenhängende immer transzendentere Ausgestaltung des Gottesglaubens, — und noch so manches andre, dessen Bedingtheit durch fremde religiöse Einflüsse sich wenigstens als möglich erwies, gehört der Frömmigkeit des Volkes und der Masse an und hat dieser ein neues Gepräge aufgedrückt. Dafür legt das Neue Testament, vor allem die synoptischen Evangelien, ein deutliches Zeugnis ab. Sie zeigen, dass selbst solche Vorstellungen, von denen wir annehmen möchten, dass sie auf einen engen Kreis beschränkt blieben, doch weiteren Kreisen zugänglich waren.

---

an die Borysthener c. 39—60 vor. Er berichtet hier von geheimnisvollen Spekulationen der Mager über den Wagen des Zeus und bringt in einer langen Darlegung im Namen der Mager symbolisierende, stoisch gefärbte Spekulationen über das Weltall, seine Elemente, den Weltbrand und die Welterneuerung. Nach ihm soll jene Lehre von den Magern bei ihren geheimen Weihen vorgetragen sein. Demgemäss scheint die Wagenlehre der spätjüdischen Theologie orientalischer Herkunft zu sein.

1) Zu diesem wurde das Notwendigste bereits S. 301 ff. 405 f. gesagt. Auf eine eingehende Untersuchung dieses grossen Problems muss auch hier wegen seiner allzu grossen Schwierigkeit verzichtet werden.

Es sind zunächst freilich höchst bizarre, groteske Formen, in denen jener fremde Einfluss zur Erscheinung kommt, wilde, ungeklärte Phantasien. Es gelingt vor allem dem Jenseitsgedanken nicht, die fanatisch nationalen, partikularistisch beschränkten Zukunftsgedanken der israelitischen Religion zu klären. Die Religion des Judentums wird gerade durch ihn zu einem widerspruchsvollen Gebilde.

Es musste einer, der grösser als Apokalyptiker und rabbinische Theologen war, kommen, es musste im Evangelium eine Neubildung erfolgen, ehe aus jenem gärenden Chaos wieder die Einheit und die Lebendigkeit echter und wahrer Frömmigkeit entstehen konnte. Aber lebendig geworden sind die neuen Gedanken, die Keime träumen unter der Oberfläche und harren des göttlichen Werde! Die Elemente, die notwendig sind für den grossen Gesundungs- und Lebensprozess, liegen nebeneinander. Es muss nur der Kontakt hergestellt werden, und der Prozess beginnt. — Vorarbeit hat in redlicher Weise zu dem allen das Judentum getan und, das dürfen wir nicht vergessen, es tat diese Vorarbeit, indem es wesentliche Elemente fremder Religion in sich aufnahm und bis zu einem gewissen Grade verarbeitete. Schliesslich hat nicht nur e i n e Religion zu dem Werden des Christentums beigetragen, sondern ein Kontakt der Religionen der abendländischen Kulturwelt, der hellenistischen Kulturperiode. Alexander der Grosse musste kommen und das hellenistische Reich bauen, das Zusammenfluten der nationalen Kulturen vom Euphrat und Tigris bis nach Alexandria und Rom musste beginnen, damit die Vorbedingungen zum Werden des Evangeliums geschaffen wurden. Das Judentum war die Retorte, in welcher die verschiedenen Elemente gesammelt wurden. Dann erfolgte durch ein schöpferisches Wunder die Neubildung des Evangeliums.

I. Register der Abkürzungen von Zeitschriften u. häufig zitierten Werken (vgl. S. 54—59).

A. G. G. W. Abhandlungen d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen.
A. R. Archiv f. Religionswissenschaft.
Bacher, Agada der Tanaiten I—II 58
Bertholet, die Stellung d. Israeliten u. Juden z. d. Fremden.
Böklen, d. Verwandtschaft d. jüdisch-christl. m. d. persischen Eschatologie 546 1
Dalman, Worte Jesu 58
Dérenbourg, l'histoire et la géographie de la Palestine I. 56
Gfrörer, Gesch. d. Urchristentums I. II. 54
Hamburger, Realenzyklopädie f. Bibel u. Talmud 56
J. Pr. Th. Jahrbücher f. protestant. Theol.
J. Q. R. Jewish Quarterly Review.
Köberle, Sünde u. Gnade im rel. Leben d. Volkes Israel 55
Kautzsch, d. Apokryphen (I) und Pseudepigraphen (II) d. A. T.
M. J. Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums.
N. G. G. W. Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen.
R. E.^{3} Theolog. Realenzyclopädie 3. Aufl.
Reinach, Textes d' auteurs relatifs au Judaisme 44 2
S. A. B. Sitzungsberichte d. Akademie zu Berlin.
S. B. E. Sacred Books of the East.
Schlatter, Jochanan b. Zakkai. (Beitr. z. Förd. d. Theol. III 4) 48 6
Schlatter, J. G., Geschichte Israels 57
Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes 57
St. Kr. Studien u. Kritiken.
Söderblom, la vie future d'après le Mazdéisme 546 1
Swete, the Old Testament in Greek.
T. St. Texts a. Studies ed. by James.
T. U. Texte und Untersuchungen, hrsg. v. Gebhardt-Harnack.
Th. L. Z. Theologische Literaturzeitung.
Th. R. Theologische Rundschau.
Weber, Jüdische Theol. a. Grund d. Talmud 58
Wellhausen, J. J. G., israelitische u. jüdische Geschichte. 5. Aufl.
Wünsche, Uebersetzungen z. Talmud u. z. den Midraschim 46. 48 1
Z. A. T. Ztschr. f. d. alttestamentliche Wissenschaft.
Z. D. M. G. Ztschr. d. deutsch. morgenländischen Gesellsch.
Z. n. W. Ztschr. f. d. neutestamentliche Wissenschaft.
Z. w. Th. Ztschr. f. wissenschaftliche Theologie.

II. Quellenregister (z. S. 1—53).

In das folgende Register sind ausser den S. 1—53 besprochenen Quellen auch eine Reihe dort nicht aufgeführter jüdischer Schriften aufgenommen, vor allem sämtliche von mir citierte Traktate der Mischna (unter Angabe des Buches der Mischna und der Nummer des Traktates in dem betreffenden Buch, sowie unter kurzer Bezeichnung des Inhalts). Bei vielfach citierten Quellen ist zur grösseren Bequemlichkeit die von mir ge-

brauchte Ausgabe, resp. die Übersetzung noch einmal angegeben. Auch sind die nicht sofort verständlichen Abkürzungen beigefügt. Ich bemerke noch, dass ich bei sämtlichen der Septuaginta angehörigen Schriften die Ausgabe von Swete benutzte. Bei der deutschen Wiedergabe des Textes der Apokryphen und Pseudepigraphen habe ich mich an Kautzsch Übers. angelehnt und dies nur in besondern Fällen vermerkt, wie ich auch, ohne dies jedesmal anzumerken, wo es mir nötig schien, von jener Übersetzung abgewichen bin. — Bei der Benutzung der späteren jüdischen Literatur habe ich jedesmal die nächsten Fundorte meiner Citate — ich benutzte namentlich die Übersetzungen von Surenhusius, Wünsche, Goldschmidt, die Zusammenstellungen von Bacher — angegeben. Die Abkürzungen der Schriften des A. und N. T. werden ohne weiteres verständlich sein.

Aboda Sara, Mischnatraktat IV 8. (Götzendienst).
Aboth d. R. Nathan 46 1
Aboth s. Pirke Aboth.
Abraham s. Apokalypse.
— s. Testamente.
Abrahamssagen 25 5
Achikar-Legende 8
Adamslegende s. Bios.
— s. Vita.
Aktenstücke, gefälschte 17 1 33 1
Alexander Polyhistor 21
Anonymus b. Alexander Polyhistor (Eusebius) 22
Apokalypse Abrahams 25
— Mosis s. Bios Adam.
— s. Offenbarung.
Arachin, Mischnatraktat V 5 (Ablösung f. geweihte Personen u. Dinge).
Aristeas, Chronist 22
Aristeasroman (ed. Wendland) 29 f.
Aristobul 30 ff.
Artapanus 22
Asarja, Gebet A.' 41 3
Ascensio Jesaiae (ed. R. H. Charles) 26
Aseneth s. Joseph.
Assumptio Mosis = Ass. Mos. ed. R. H. Charles 23
Baba kamma, mezia, bathra, Mischnatraktate IV 1. 2. 3 (Zivilrecht).
Bamidbar Rabba, Komm. z. Numeri 48 1
Baruch, Buch der LXX (= I. Bar.) 41
Baruch, Apokalypse, syrische (= II. Bar.); Uebers. Ryssel b. Kautzsch 40 f.
Baruch, Rest der Worte B.'s (= III. Bar.) ed. R. Harris 42
Baruch, Himmelfahrt B.'s (= IV. Bar.) griechisch-slavisch; Uebers. Ryssel b. Kautzsch 42
Bechoroth, Mischnatraktat V, 4. (Erstgeburt).
Bel z. Babel 34
Berachoth, Mischnatraktat I, 1 (Gebete).
Bereschith Rabba, Kommentar zur Genesis 47 2
Bereschith R. Rabbathi (= Genesis R. major) 47 2
Beza, Mischnatraktat II 7 (Sabbatheiligung).
Bikkurim, Mischnatraktat I 11 (Erstlinge).
Bilderreden des Henochbuches 13
Bios Adam = Apok. Mosis, ed. Tischendorf Apoc. apocr. 24 f.
Chagiga, Mischnatraktat II 12 (Erscheinen in Jerusalem a. d. 3 Hauptfesten).
Challa, Mischnatraktat I 9 (Teighebe).
Chronik 11 1
Chullin, Mischnatraktat V 3 (Schlachten d. Opfer).
Daniel (= Da.) 11 f.
Daniel, Zusätze 34
Debarim Rabba Komm. z. Deuteron. 48 1
Demai, Mischnatraktat I 3 (Zehnten d. Früchte).
Demetrius, Chronograph 9 f.
Derech erez rabba (gehört zu den kleinen Traktaten; üb. gesellschaftliche Pflichten).
Derech erez suta (kleinere Traktate) Vorschriften f. Gelehrte.
Didache d. 12. Apostel 45
Drache z. Babel 34
Echa Rabbati, Komm. zu d. Klageliedern 48 1
Edujoth, Mischnatraktat IV 7 (Zeugnisse).
Eldad u. Modad, Apokalypse 52
Eliasapokalypse, hebräische, hrsg. u. übers. v. Buttenwieser 52

Eliasapokalypse, koptische, hrsg. u. übers. v. Steindorff 52
Eliezer R. s. Pirke.
Erubin, Mischnatraktrat II 2 (Sabbatheiligung):
Esra I, Buch d. A. T. (I. Es.) 10 f.
Esra II = Nehemia.
Esra III, Buch der LXX (= III. Es.).
Esra IV, Apokalypse hrsg. v. Benaly. Uebersetzung von Gunkel (= IV. Es.) 39 f.
Esther, Buch 10
Uebers. u. Zusätze (citiert nach Swete als Fragment A B C D E F). 34
Midrasch E. 48 1
Eupolemus, Chronist 22
Ezechiel, Dramatiker 22
Fragmententargum s. Targum.
Gittin, Mischnatraktrat III 6 (Scheidebrief).
Haggada 46
Hecataeus 28
Hecataeus, Pseudo- 28 f.
Henoch, äthiopisches Henochbuch (I. Hen.). Uebers. von Beer (b. Kautzsch) u. von Flemming 12 ff.
Henoch, slavisches Henochbuch (II. Hen.). Uebers. von Bonwetsch A. G. G. W. (N. F.) I 3 23
Heraklitische Briefe (ed. Bernays) 33
Hermas, Pastor H. 45
Himmelfahrt d. Moses s. Assumptio.
Hiob s. Testament.
Horajoth, Mischnatraktat IV 10 (unvorsätzliche Vergehungen).
Jadajim, Mischnatraktat VI 11 (Verunreinigung der Hände).
Jakobus-Brief 45
Jalkut Schimoni 47
Jebamoth, Mischnatraktat III 1 (Leviratsehe).
Jerachmeel, Chronik 50
Jeremias, Brief des J. 34
Jeruschalmi s. Targum.
Jesaias s. Ascensio.
Jesus Sirach, hebr. Text in Facsimile, Oxford, Cambridge 1901. Uebers. Ryssel b. Kautzsch u. St. Kr. 1900—1902; J. Levi L'ecclésiastique 1898—1901 6 f.
Johannes s. Offenbarung.
Joma, Mischnatraktat II 5 (Versöhnungstag).
Jonas, Buch 8 f.
Jonathan s. Targum.
Jonathan, Pseudo-, s. Targum.
Joseph- u. Aseneth-Legende 26
Josephus ben Gorion 50
Josephus, Flavius, hrsg. v. B. Niese, Antiquitates (= A), Bellum (= B), contra Apionem (Ap.), Vita (V) 43
Jubiläen (Jub.). Uebers. v. Littmann b. Kautzsch 14 f.
Julius Afrikanus und seine Nachfolger 51
Kethuboth, Mischnatraktat III 2 (Eheverträge).
Kidduschin, Mischnatraktat III 7 (Verlobung).
Kilajim, Mischnatraktat I 4 (widerrechtliche Vermischung).
Kleodemus Malchus 22
Koheleth 11
Lobgesang der 3 Männer 41 s
Liste pseudepigrapher Schriften 51 f.
Maaseroth, Mischnatraktrat I 7 (Levitenzehnt).
Maaser Scheni, Mischnatraktat I 8 (zweiter Zehnt).
Makkabäerbuch I (I. Mk.) 17 f.
do. II (II Mk.) 35
do. III (III. Mk.) 34
do. IV (IV. Mk.) 36
Makkoth, Mischnatraktat IV 5 (Geisselungen).
Manasse, Gebet M.'s 36
Martyrium Jesaiae s. Ascensio.
Mechilta, Komm. z. Exodus 47 s
Megilla, Mischnatraktat II 10 (Purimfest).
Megillath Taanith, Verzeichnis der Freudentage d. jüd. Gesch.
Menachoth, Mischnatraktat V 2 (Speiseopfer).
Menanders Sittensprüche ed. Land, Anecdota syriaca I 33
Middoth, Mischnatraktat V 10 (Maße des Tempels).
Midraschim 48
Midrasch Tehillim, Komm. zu den Psalmen 48 1
Mischna, citiert nach Kapiteln und Mischnas 45
Modad s. Eldad.
Moed katan, Mischnatraktat II 11 (Zwischenfeiertage).
Moses s. Apokalypse u. Assumptio.
Moses ha-Darschan 47 s
Nathan s. Aboth.
Nedarim, Mischnatraktat III 2 (geschlechtliche Unreinigkeit).
Noachitische Stücke im I. Henoch 13
Offenbarung d. Johannes 45
Onkelos s. Targum.

Orla, Mischnatraktat I 10 (über neugepflanzte Bäume).
Pea, Mischnatraktat I 2 (Ackerecke f. d. Armen).
Pesachim, Mischnatraktat II 3.
Pesikta d. R. Kahana 47 2
Pesikta rabbathi 47 2
Pesikta sutarta, Midrasch z. Pentateuch u. d. 5 Megilloth (12. Jahrh.).
Philo, Epiker 22
— Philosoph, der allegor. Kommentar de Abrahamo, de Josepho, Vita Mosis, de decalogo citiert nach Paragraphen d. Ausg. v. Cohn-Wendland u. Seiten Mangeys (M), das übrige nach Kapiteln d. übl. Zählung u. Seiten Mangeys 37—39
— Pseudo-, Liber antiquitatum 50
Phokylides, Pseudo- ed. Bernays 33
Pirke Aboth, Mischnatraktat IV 9. Ausg. v. Strack; Uebers. v. Fiebig 45 f.
Pirke d. R. Eliezer 47 2
Polyhistor s. Alexander.
Prediger s. Koheleth.
Psalmen, makkabäische 10
Psalmen Salomos ed. Gebhardt 16 f.
Pseudepigraphen s. Liste.
Rabboth 47 2
Raymundus Martini, Pugio fidei 47 2
Rosch haschana, Mischnatraktat II 8 (Neujahr).
Ruth Rabba 48 1
Sacharja c. 9—14 10
Salomo s. Psalmen.
— s. Sapientia.
Sammlung gefälschter Verse 27
Sapientia Salomos 34 f.
Sanhedrin, Mischnatraktat IV 4 (Kriminalrecht).
Schabbath, Mischnatraktat II 1.
Schatzhöhle, syr. 51
Schebiith Mischnatraktat I 5 (Sabbatsjahr).
Schebuoth, Mischnatraktat IV 6 (Eide).
Schekalim, Mischnatraktat II 4 (Didrachmensteuer).
Schemoth Rabba, Komm. z. Exodus 48 1
Schir-haschirim Rabba, Kommentar zum Hohenlied 48 1
Schocher Tob s. Midrasch Tehillim.
Sebachim, Mischnatraktat V, 1 (Schlachtopfer).
Seder olam (rabba) jüdische Chronik.
Sepher ha-Yaschar 50
Septuaginta ed. Swete 9. 18 f.
Sibyllinen, Oracula Sibyllina; Ausg. v. Geffcken 19 f. 26. 42 f. 53.
Siphra, Komm. zum Leviticus 47 2
Siphre, Komm. zu Numeri, Deuteron. 47 2
Sirach s. Jesus.
Sopherim, Midrasch (zu den „kleinen Traktaten" gehörig) ü. Schreibung des Gesetzes.
Sophonias, Apokalypse 52
Sota, Mischnatraktat III 5 (Ehebruch).
Sukka, Mischnatraktat II 6 (Laubhüttenfest).
Susanna, Erzählung v. d. S. 36 2
Taanith, Mischnatraktat II 9 (Fasttage).
Talmud, babylon., citiert nach Traktaten u. Folioseiten d. ed prima 46
Talmud, jerusalem, citiert nach Traktaten, Kapitel u. Folioseiten 46
Tamid, Mischnatraktat V 9 (tägliches Opfer).
Tanchuma, Midrasch 47 2
Targum, T. Onkelos, T. Jonathan, Ps. Jonathan (Jeruschalmi), Fragmententargum 47
Tehillim, Midrasch, Kommentar zu den Psalmen 48 1
Temura, Mischnatraktat V 6 (Austausch geweihter Personen u. Dinge).
Terumoth, Mischnatraktat I 6 (Priesterhebe).
Testament Abrahams 50
Testament Hiob 50
Testamente d. Patriarchen, Ausgabe v. Sinker 15 f.
Theodotus, Epiker 22
Tobit, Buch 7
Tosephta, Parallelsammlung zur Mischna 46
Traktate, kleine, im Anhang d. 4. Buches d. bab. Talmud, s. Sopherim Derech erez (rabba u. suta).
Vajjikra Rabba, Komm. z. Levit. 48 1
Visio Jesaiae s. Ascensio.
Vita Adae et Evae hrsg. v. W. Meyer, Abh. d. Münch. Akad. 1878. 24 f.
Zephanja s. Sophonias.

III. Register der wichtigeren Sachen und Personen.

Abba Chilkia s. Chilkia.
Abba Saul s. Saul.
Abel, Märtyrer 218
Aberglaube, erneutes Hervorbrechen 544
Abinu-Gebet 427
Abraham, Vertreter d. Monotheismus u. d. Glaubens 86 1. 219. 226. 351 514 f. 563
Lehrer d. Astronomie 85
Offenbarung üb. d. Weltepochen 283 2
Vorbild d. Theologen bei Philo 512 f.
Abtalion, Schriftgelehrter, Verhältnis zu Herodes 65. 191
Synagogenlehrer 199 4
Abydenus 561. 562. 566
Achikarlegende 565 f.
Ackerbau 482. 495
bei d. Essenern 533 1
Adam als Rivale des Teufels 386
Urheber d. Sünde 466 ff.
Adamssagen 405. 407. 469. 557 ff.
Adapa, d. Urmensch 407. 557
Adonai 355 f. 432
Aegypten, Diaspora 68. 71 ff. 81
Synagogen in Aeg. 198
ägyptische Religion 296 2. 521 1 552 f. 567
ägyptische Apokalyptik 553 2
— s. Alexandria.
Aegypter, d., ein falscher Prophet 257 2
Aeon, dieser u. jener 278
Aeshma Daeva 388 1. 556 1
— — s. Asmodi.
Ahriman s. Angra-Mainyu.
Ahuna-Vairya 162
Ahura Mazda 357. 549. 569. 578 f. 585
Akabja, R. Vergeltungsgedanke 474
Akiba, Rabbi (um 120 p. Chr.), Verhältnis zu Bar-Kochba 102. 236. 304
Martyrium 426 f.
Zusammenf. d. Ges. 159
üb. Sabbatheiligung 160
apokryphe Bücher 171
Wohltätigkeit 180
Sammler der Mischna 180 1
Pflichtgebet 203
üb. Gelehrte u. Amhaarez 217
Gog u. Magog 252
d. 10 Stämme 273
d. Fluss Sambation 273
d. Gericht 297
Dauer d. Höllenfeuers 319 1
d. Middoth Gottes 403
Eingehen ins Paradies 408
Gebet 422 1. 426
Gott der Vater 434
Erziehungsstrafen G.'s 443
Sündenbekenntnis 448
Gerechtsprechung 451
Regengebet 457 1
Vergeltung 474
Aktenstücke
s. Caesar, Augustus.
Aktenstücke gefälschte s. Alexander, Antiochus III, Ptolemaeus I, Seleukus I, I. Makkabäer.
Alexander der Grosse, gefälschte Aktenstücke 74. 104 2
Gründung d. samarit. Gemeinde 166 f.
Einschliessung d. wilden Völkerschaften 253
der Zweigehörnte 265 f.
Zeit A.'s (61). 542 f.
Einzug in Babylon 548
Alexander Jannaeus (103—76), Opposition der Frommen 65. 100. 144. 191. 215
Urteil ü. d. Pharisäer 471
Alexander Polyhistor, Turmbausage 562
Alexandersage 265 f. 273
Alexandra, Makkabäerin (76—67), Herrschaft d. pharisäischen Partei 100. 144. 215. 256
Alexandria, Judenviertel 81. 103. 153
Antisemitismus 87
Synagoge 199 2
die Juden unter einem eigenen Ethnarchen 103
Bürgerrecht der Juden 104 2
Alexandrinus, Codex 169
Allegorese s. Schriftauslegung.
Allmächtige, d. 358
Allsamen, Baum 556
Almosen 162 f. 208. 470. 488 f.
s. Armenpflege.
Amen 201
Ameretat 560
s. Haurvatat.

Ameshas Spentas 547. 549
Beziehung zu d. sieben Erzengeln 569 f.
Verhältnis zu d. Hypostasen d. jüd. Theologie 591
Amhaarez 155. 190. 209. 216 f.
— s. Chaber.
Anania ben Chiskia 97
Ananias, Heerführer 81. 147
Angesicht, Gottes 362
Angra Mainyu (Ahriman) 405. 549 578 f. 585
= Hades 585 1
Selbstvernichtung am Ende 589
— s. Armilus.
Anilaeus 81
Anthropologie 459 ff.
Philos A. 507 ff.
Antichrist 291 ff. 589 f.
Antichristsage, Berührung mit der eranischen Eschatologie 589 f.
Antigonus v. Socho (um 180 a. Chr.) Schriftgelehrter 181. 477
Antiochia, Jüdische Proselyten 94
Bürgerrecht d. Juden 104 2
Synagoge 199
s. Diaspora.
Antiochus II, verleiht den Griechen d. Bürgerrecht 75
Antiochus III, gefälschte Aktenstücke 75
Antiochus IV, unter ihm noch keine jüdische Diaspora 75
als Antichrist (250). 288. 292
Antiochus v. Kommagene, Mithrasdiener 548
Antisemitismus 87 f.
Apamea, Flutsage 561
Apion, Antisemitenführer 88
Apokalypse d. Joh.
Verherrl. d. Märtyrer 219
d. Teufel 290
Antichrist, Nero 292 ff.
Auferstehung 313
Himmelsstadt 328
Zwischenreich 331
Engellehre 374
eranische Parall. zu 20 1-4 588
Apokatastasis 266. 583
Apollonius Molon, Antisemitismus 87
Aposteldekret 490
Apostelgeschichte, üb. d. Diaspora 79
über d. Mission 93
Ardeshir I. 549 2
Aristeas, Zweck d. Gesetzes 142
Aristobul, Abhängigkeit d. griech. Philos. v. A. T. 85
üb. d. Weisheit 397
Hypostasenlehre 403
Aristoteles, Begegnung m. e. jüd. Weisen 74
Armaiti s. Spenta Armaiti.
Armenpflege in d. eran., jüdischen christlichen Religion u. i. Islam 162. 554
— s. Almosen.
Armilus 265
= Angra Mainyu 589
Arsinoitis, Anfänge d. ägypt. Diaspora 72
Artapanus, Moseslegende 553. 563
Asael (Asasel) s. Azazel.
Asai, Rabbi (70—100), Eingehen ins Paradies 408
Ascensio Jesaiae, Lehre v. Teufel 385 2
Schilderung d. Ekstase 455
Asinaeus 81
Askese 493
Asklepios 333
Asmodi = Aeshma Daeva 388 1. 556 1
Assumptio Mosis, Polemik gegen d. Priester 132
Tendenz d. Buches 132 3
Assyrien, jüd. Diaspora (?) 70
Astarte 352. 402
Astrologie, Erfindung d. Dämonen 390
babylonische 334. 351
Astronomie, babylonische 545
Attis 407
Auferstehungsglaube 308 ff. 561 1
als Dogma 222
Schriftbeweis 183. 222
Augustus, Kaiser, Gönner d. Diaspora 77
Aktenstücke a. s. Zeit 79. 104
mess. Verherrlichung 259
Auserwählte, d., Messiasname in d. Bilderreden 301
Auszug d. Juden aus Aegypten, Fabeln d. Profanschriftsteller 87 5
Avesta, Alter 547. 549 2
Eschatologie 577
Kampf Gottes mit d. Teufel 587 1
Himmelsreise d. Seele 590
Azazel 288. 382. 560
Azi-Dahaka 588

Baal, Heilsgott 333
(s. Bel)
Baaras, Zauberwurzel 388 3
Babylon, zweites Zentrum d. Judentums 70
Diaspora 68. 70 f.
Berührungspunkt d. eran. u. jüd. Rel. 548

Babylonische Religion 544 ff.
Verschmelzung mit d. eran. Rel. 548. 588
Bedeutung d. theol. Schule 197 f.
d. astronomischen (astrolog.) Priesterschulen 334. 545
Schutzgötter 373
d. sieben Gestirngötter 374. (370 s) 569
Astrologie 390
Zaubertexte, Dämonologie 390
Mythus v. Urmenschen (Adapa) 407
Flutsage 561
Turmbausage 562
d. babylon. Sibylle (Sambethe) 562
Herkunft d. Estherlegende 564
Zagmuk 564
Nebukadnezar-Sage 566
Blitzmantik 568
Einfluss a. d. jüd. Eschatologie 572 ff.
Drachenmythus 588
s. Berosus, Chaldäer, Ea, Gilgames-Jzdubar, Istar, Magie, Marduk, Nabu, Schamasch, Xisuthros-Sisithros etc.
Bahman-Yast, Weltperioden 578 2
pessimist. Grundstimmung 581
Baptisten, Verhältnis zu d. Essenern 530 2
Bar'chu-Formel 220
Bar-Kochba, Pseudomessias 102. 236 257 2. 304. 422 2
— — s. Akiba.
Baruch, Wiederkunft B.'s 267
Baruch, I, Loblied d. Weisheit 396
Baruch, II, Bed. d. Glaubens 225
dieser u. jener Aeon 281
Totenauferstehung 315
Zwischenreich 331
Zwischenzustand 340
ethisch. Pessimismus 464 1. 2
Lehre v. Sündenfall 468
Bath-Kol 362 4
Bauernstand 495
Behemoth, Speise der Frommen 327 569
Bekehrung 446 ff.
Bekenntnis 220 ff.
Bel (Baal) als Heilsgott 352
Belial (Beliar) 289. 384 f.
Name für d. Antichrist 292 f.
Ursprung des Namens 384 3
Berg des Ostens 557
Berge, Vernichtung am Ende 589
Berosus 561. 562. 572 f.
Beschneidung 227
Bestattung nach drei Tagen 341 1
Bestimmungen, d. 18 (gegen die Heiden) 97 2
Bethlehem, Geburt d. Messias 260. 264
Bilderreden, (Henochs) Missionsgedanke 95 f.
Bedeutung d. Glaubens 225
d. Menschensohn 301 f.
d. Auferstehungsgedanke 312 f.
Vernichtung d. Ungerechtigkeit, d. Gemeinde d. Gerechten 321
Wohnung d. Gerechten 324
Strafengel 384
Bedeutung d. (göttlichen) Namens 402
Bildung, Einfluss auf d. Frömmigkeit 189 f.
Blitzmantik 568
Boethos, Geschlecht des 133
Bücher, apokryphe, s. Schriften.
Bücher d. Gerichts 293 f.
Bundehesh 577
Busse 446 ff.
Einfluss a. d. „Ende" 285. 448
Auftauchen d. Begriffs 345
Bussgebete 439. 448

Caesar, Julius, Gönner d. Diaspora 77
Aktenstücke a. s. Zeit 79. 104
Streit um die Tempelsteuer 81
Caesarea, Residenz d. Statthalters 109
— kein Bürgerrecht der Juden 104 2
Caligula, Verfolgung d. Juden 77 293. 413. 429
Bedeutung für d. Eschatologie 235
Antichrist 293
Chaber u. Amhaarez 189 f. 216 f.
Chaeremon, Leben ägypt. Priester 539
Chaldäer, Priesterschulen 334
verehren d. Urmenschen 407
Chalkadren, Sonnenvögel (persischer Herkunft) 568
Chananja b. Hiskia, Aufnahme d. Ezechiel i. d. Kanon 167
Chanina b. Dosa, Wundertäter 457 1
Chanina b. Theradion, bestraft wegen d. Aussprache d. Gottesnamens 355 2
Wort üb. d. Schechina 398
Chasidäer, in d. Makkabäerzeit 65 191. 525
Chelbo, Rabbi, ü. d. Proselyten 98 2
Chelkias, Heerführer 81. 147
Cherubim 375
Chija bar Abba.
Zwischenreich 332
Gebet 420
Chilkia, Abba, Regengebet 457 1

Chronik, Interesse des Chronisten f. d. Kultus 113
Aufnahme in d. Kanon 166
Chronographie, Altersberechnung d. jüd. Volkes 84
Chronologie d. Rabbinen 283 1
Cicero, antisemit. Stimmung 87
Claudius, Kaiser, bestätigt d. Juden ihre Rechte (77). 81
Clementinische Schriften s. Pseudoklementinen.
Consilia evangelica 229
Cyrene, Judenviertel 103. 154

Dämonen 387 ff.
identisch mit d. Göttern d. Heidentums 351
Geleiter d. Seele 341. 391
Nachkommen d. gefallenen Engel 382. 389
Urheber d. Götzendienstes 383
Lehre Philos über die D. 509 4
Damaskus, jüd., Proselytenschaft 94
Daniel, zeremonialgesetzlicher Charakter 143
Aufnahme in d. Kanon 166
Beginn d. Apokalyptik 234. 237 279
d. Menschensohn 305 f.
Auferstehung 310
Wirkungen des Geistes 453 f.
Herkunft d. Erzählungen 566
Weltperioden (282 1). 578 2
Dekalog, Anordnung 489
Deuterojesaia, Missionsgedanke 94
Beurteilung des Heidentums 349
Gerechtigkeit Gottes 435
Diadochen-Zeit, Herrschaft d. Synkretismus 61. 542
Diaspora 497 ff.
Beschränkung vor der Makkabäerzeit 68
Ausbreitung nach d. Makkabäerzeit 75 ff.
in Babylon 68. 70. 81
in Aegypten 68. 71 ff. 81
in Kleinasien 74
in Antiochia 79
in Cyrene 80
in Griechenland 80
in Italien 80
in Rom 80 f.
in Alexandria, Cyrene 81. 153 f.
rechtliche Stellung 77. 104 f.
Stellung z. Ges. 147
humaner Charakter d. Ethik 157
Hervortreten d. monotheistischen Dogmas 221
Bedeutung d. Eschatologie 236
d. Gedanke d. Vergeltung nach d. Tode 313
Spiritualisierung d. Gottesanschauung 365 f.
Glaube an Gottes Regiment 416 f.
Anthropologie 461
Diatribe, kynisch-stoische 485
Didrachmensteuer s. Tempelsteuer.
Dinur, Feuerstrom 371 2
Dio-Chrysostomus, Entrückung Zarathustras 559
Bericht üb. d. Geheimlehre d. Mager 574 2. 592 5
Dionysischer Mysterienkult 352
Doppelgänger 373
Dudael, Ort Azazels 382 4

Ea, babylonischer Gott 561
Ebioniten, Verh. z. d. Essenern 524 1 529 4. 531. 532 2
Eden 557
Edom s. Rom.
Ehe 491 f.
b. d. Essenern 526
Therapeuten 538
— s. Askese, Jungfräulichkeit.
Eid, Verwerfung b. d. Essen. 534
Eigenname Gottes 352
Einfalt als ethische Tugend 480 ff.
Ekstase 453 ff.
bei Philo 516 ff.
El, Ela, Elaha, Gottesname 356
Eldad, d. Daniten Reiseroman 273 559
Eldad u. Modad, Prophetie 252. 327
Eleazar, Führer in Masada 101 2
Eleazar ben Arach (um 100), Lehre v. Wagen 408
Eleazar ben Asarja, (um 100) ü. d. besten Weg 159 2
Sabbatbruch in der Not 160
Herrschaft Gottes 245
d. Zwischenreich 333
Schicksal d. Seele n. d. Tode 341
Angst v. d. Gericht 344
d. Middoth Gottes (Streit mit Akiba) 403
Gott Vater 434
Eleazar hakappar, Vergeltung 474
Eleazar v. Modein, im Barkochba-Aufstand 102. 229
ü. d. doppelten Weltuntergang 324
Elemente, Elementargeister 372
Elias, Wiederkunft 266 f.
Eliezer ben Hyrkanos (um 100), ü. Heidenmission 98 1
auf d. Totenbett 159

d. Gebet 203. 205 4
(d. Regengebet) 457 1
Gog u. Magog 252
d. Heiden i. d. Endzeit 269 1
d. 10 Stämme 273
Dauer des Zwischenreiches 283 1 333
Abhängigkeit d. Endes v. d. Busse 285
ewiges Leben 317
Zwischenreich 333
Gebet 421. 424 f.
Busse 447 f.
Gott Vater 434
E. im Besitz des Geistes 458

Eliezer ben Jakob (um 70), ü. Busse 447

Eliezer ben Zadok 424

Elischa ben Abuja (Acher, um 100), Gebrauch griech. Bücher 110
sieht den Metatron im Himmel 296. 406
Eingehen ins Paradies 408

Elkesaiten, Verh. z. d. Essenern 524 1. 529 4. 534 4

Elohim, Gottesname 356

Engel 368 ff.
gefallene E. Strafengel 289. 351
die Frommen den Engeln gleich 318
Geleiter d. Seele 341

Engelfall, Sage vom 560
Bedeutung dess. 382 f.

Engelklassen 375 f.

Engelkult 380 f.

Engelnamen b. d. Essenern 532

Enmeduranki, identisch (?) mit Henoch 559

Eranische Religion 546 ff.
Wertlegen a. Almosen 162
Bildung d. Kanons 164. 549
Bussinstitut 230 1
Gerichtsgedanke 233
24 Yazatas 375
d. zwei Wege 475
Berührung m. d. Judentum in Babylon 548
Verschmelzung m. d. babylon. Religion 548. 578 2. 588
äussere Organisation, Verwandtschaft mit d. d. jüdischen (62) 554
Entwicklung d. Eschatologie 577
Grundriss d. eschatol. Gesamtanschauung 578 f.
d. eranische Dualismus 585 ff.
Himmels- und Höllenreise der Seele 590
Spekulationen der Gathas 591 ff.
— vgl. ausserdem im Register: Aeshma Daeva, Ahriman, Ahuna Vairya, Ahura Mazda, Allsamen, Ameretat, Ameshas Spentas, Angra Mainyu, Armaiti, Avesta, Azi Dahaka, Bahman Yast, Bundehesh, Farwardigan, Fravashis, Fredun, Gaokerena, Gathas, Gayomarth, Hadhayos, Hamestakan, Haoma, Haurvatat, Hara-berezaiti, Hukairya, Mithras, Kahrkataç, Quareno, Saoshyant, Spenta Mainyu, Sraosha, Weltbrand, Theopomp, Tschinvat-Brücke, Yima, Zarathustra.

Erhabene, der 359

Erlöser, d. (Gott) 415 2

Erzengel, Herkunft d. Lehre 374 f. 569

Erziehung, Erziehungsstrafen G's. 442

Eschmunazar, Inschrift 402

Eselkult d. Juden 87 5

Esra, Priester u. Schriftgelehrter (64 1) 114. 187 1
Verfasser des Priesterkodex 124 165. 187 1
Wiederkunft 267. 300
Pneumatiker 455

Esra IV., Apokalypse, Inspirationsvorstellung 172
Bed. d. Glaubens 225
Dieser u. jener Aeon 280
Menschensohn 302 f.
Auferstehungsgedanke 312
Zwischenreich 331
Zwischenzustand 340
Gerichtsangst 344
Beschränkung d. Engelglaubens 381
Gott Schöpfer 411
Weltrichter 412
Resignation 417. 443 f.
Barmherzigkeit Gottes 440
d. böse Trieb 464. 466
Sündenfall 467 f.
eschatologische Begründung d. Ethik 475

Essener 524 ff.
Verwerfung d. Opferkults 129
Sakramente 231
Eschatologie 339
Engelnamen 380
weissagende Essener 456 f.
Fatalismus 465

Esther, Buch, Aufnahme i. d. Kanon 167
Uebersetzung 168 1
Verlesung a. Purim 173
Estherlegende 564
Ethik 470 ff.
Gesetz u. Moral 154 ff.
Partikularismus 154 f.
Kasuistik 158
passiver Charakter, Gefahr d. Unwahrhaftigkeit 160 f.
— s. Almosen, Armenpflege.
Euemerismus 351
Euergetes I s. Ptolemaeus III.
Eva, Verführung d. d. Teufel 387. 469
Euedorachos s. Enmeduranki.
Exegese s. Schriftauslegung.
Ezechias, Bandenführer 101 2
Ezechiel, Aufnahme i. d. Kanon 167
Engelglaube 368. 374
Urmensch 405
Ewige, der 358

Farwadigan-Fest ,identisch mit Purim 564 1
Fasten 207
Fasttage 207
Fatalismus bei d. Essenern 533
Festkalender 83
Festversammlungen 128
Feuerqual d. Gottlosen 320
Finsternis, Schicksal d. Gottlosen, Verderben u. Finsternis 320
Fleischgenuss b. d. Essen. 535
Flusszollpächter, jüd. in Aegypten 498
Frau, soziale Stellung 490 f.
Fravashis 373. 402
Fredun 588
Fromme 211
demokratischer Grundcharakter 131
Fürbitte, d. Engel 379
d. Gerechten im Gericht 296
Fulvia, Römerin 94

Gabinius s. Hyrkan II.
Gabriel, Erzengel 374 f. 377
Gamaliel I., Freund d. Mission 96
Gamaliel II., Duldsamkeit geg. griech. Wesen 110
schriftl. u. mündl. Tradition 182
Auferstehungsfrage 183
Red. d. Schmone Esre 203
Gebet 203. 205 4. 422 2
Fruchtbarkeit im mess. Zeitalter 275 7
Auferstehung 315 2
Gott Vater 434
Barmherzigkeit 452 1. 487 5
Arbeit u. Handwerk 495 2
Gaokerena, Baum 556
Garudas, indischer Sonnenvogel 568
Gathas, Eschatologie 577
Feuergericht 580 2. 583
Auferstehung der Toten 582 1
Apokatastasis (?) 583
Spekulation über d. Ameshas Spentas 591 f.
Gayomarth, Urmensch 405. 407
Gebet 417 ff.
geregeltes Gebet 202. 209 f.
s. Abinu, Bussgebet, Habinenu Kaddisch, Kaddisch de-Rabbanan, Mesusen, Musaph, Neujahrs - Regen - Reise - Gebet, Schma, Schmone, Tephillin, Tischgebet, Zixith.
Gebetsliturgie 201
Geenna s. Hinnom.
Geist 400 f. 394 1
heiliger Geist 401
Wirkungen 453 ff.
— — s. Spenta Mainyu.
Geister der Abgeschiedenen 459 2
Gelehrtenschulen 193
Gematria 185
Gemiluth Chasadim 229. 479
Gerechtigkeit 435 ff. 444 ff.
Hauptforderung der Ethik 437
Gericht, d. grosse 294 ff.
Gerichtsbarkeit i. d. Händen d. Priester 114 f.
Gerichtsgedanke u. Gesetzesreligion 234
Gerusie 112
Gesalbte (Messias) 261
Gesetz 136 ff.
Vertrauen a. d. Gebote 221
Gestirne, identisch mit Engeln 370
Gestirnverehrung 351
Gewissen, Auftauchen d. Begriffs 345
Gilgames s. Henoch.
Glaube, s. Bedeutung 223 ff. 345
Ausführungen Philos 514 f.
Gnosis, Dualismus 586
Götzendienst 350 ff.
Gog und Magog 251 f.
Weissagung Ezechiels 251 3
Kampf mit dem Messias ben Ephraim 264 f.
Gott 347 ff. 410 ff.
Weltrichter 294 ff. 413 ff.
Verschwinden d. Namens 353
Umschreibungen d. Namens 356 ff.
Abstraktionen 360
Spiritualisierung d. Begr. 364 ff.

Schöpfergott 411 ff. (412 2)
Gott der Väter 415
König 431
Vater 432 ff.
Gott des Himmels 360
fremde Parallelen 591 2
Gottesdienst s. Synagoge.
Gottesreich s. Reich Gottes.
Griechenland s. Diaspora.
Griechische Religion 550
Individualismus 333 f.
Dämonenglaube 389
Einfluss auf Philo 506 ff.
Einfluss auf d. Essener (?) 528 f. 533
— — s. Asklepios, Attis, Diaspora, Herakles, Mysterienreligion, Nannakus, Neupythagoräer, Plato, Stoa etc.
Griechische Sprache s. Sprache.
Grosse, der (Gott) 359
Grosskönige, persische, Anteil an d. Restauration des Judentums 549

Habinenu 205 3. 257 3. 421 2. 422 1
Hades 328 f.
Verwandtschaft mit d. Teufel 290 2
Hadesfahrt Christi (i. Herkunft) 407 1
Hadhayos, Rind, Unsterblichkeitsspeise der Frommen 327
Hadrian, Aufstand d. Juden 110. 236
Haggada 183
Verhältnis zur Halacha 201
Hagiographen 167
Halacha 201
Halachoth v. Sinai 181
Hamestakan, Ort d. Mittleren 590 1
Handauflegung 195
Handel, geringere Wertschätzung 495 f.
Handwerk 494 f.
— s. Schriftgelehrte.
Hannas, Hoherpr. 133
Haoma Saft 556
Baum 556
Hara-berezaiti 557
Harai, Flucht ins Tal 254
Harut und Marut 560
— — s. Haurvatat.
Hauptgottesdienst 199 2
Haurvatat und Ameretat = Harut und Marut 560
Hebräerbrief, Beziehgn. z. Judent. 93
Hecatäus, über jüd. Diaspora 69 f. 71
Fremdenhass der Juden 106
Schilderung d. jüd. Priesterstaates 113
Hecatäus, Pseudo-, die Nichterwähnung d. jüd. Volkes bei Profanschriftstellern 84
Heidentum, Beurteilung 351
ethischer Gegensatz 489
Heilige, der 359
Heiligen, die (Engel) 369
Heiligung des göttl. Namens 478
Helena von Adiabene 94
Heliognostiker 534 1
Hellenische Religion s. griech. Rel.
Hellenismus s. Diaspora.
Hemerobaptisten, Verhältnis zu den Essenern 530 2
Henoch, Erfinder des Weltwissens 85
Wiederkunft 267
himmlischer Schreiber 296
Urmensch 406
identisch mit Metatron 406
als Pneumatiker 454
Asket 493 1
= Enmeduranki 559
Berührung seiner Legende mit d. Zarathustralegende 559
Berührung mit Izdubar-Gilgames 559
Identifikation mit Nannacus 561 1
Henochbuch, äthiopisches (I. Henoch).
Fromme und Gottlose 211
Herrschaft der Frommen 248
d. 70 Hirten 282 1
Auferstehungs- und Gerichtsgedanke 310 f.
Paradies 324 f. 557
Zwischenreich in der Wochenvision 330
spiritualistischer Vergeltungsgedanke 337
Lehre vom Zwischenzustand 340
jenseitige Vergeltung 343
Sage vom Engelfall 382 f.
Dämonen 388
Weisheit 396
Glaube an den Schöpfer 411
Blitzmantik 568
das grosse Weltenjahr 568
Geographie v. Kap. 77 (eran. Herkunft) 568
Kap. 108 essenisch? 531 3
Henochbuch, äthiop., s. Bilderreden.
— slavisches (II. Henoch).
Empfehlung d. Tempelkult 129
Stellung zum Kultus 135
Bedeutung des Sakraments 231
Weltdauer 283
Vergeltungsgedanke 313. 475
Angst vor dem Weltrichter 316
Fall d. Teufels 386

Weisheit 396 f.
Kosmogonie 412. 567
Adamssagen 405
Ethik 484
ägypt. Einfluss 553
eran. Einflüsse 556 f.
Herakles, identifiziert mit Abraham 563
Heraklit 85. 508
Hermae, Pastor, Bed. d. Glaubens 224
Stellung Michaels 377. 380
Ethische Anschauungen 477 f. 481. 483. 487 6. 7. 488 2
Hermetische Literat. 552 f.
Herodes d. Grosse, Charakter s. Herrschaft 67
Stellung d. Frommen z. ihm 65 f.
Politik z. Gunsten d. Diaspora 76
Ausbildung des gesetzlichen Wesens während s. Herrsch. 144
verbietet s. Schwester d. Mischehe 107 f.
Vorbild d. Figur d. Antichrist 250. 292
Herodot, über ägypt. Rel. 552 f.
Herr (κύριος) 356
d. Geister 357
d. Himmels 359
d. Herren 360
Herrlichkeit Gottes 362. 398
Hibil-Ziwa, Höllenfahrt 407 3
Hieronymus, Kanon d. A. T. 170 1
Hillel, aus Babylon 70
Förderer d. Mission 96
Lobpreis d. Gesetzes 137
d. Prosbol 151. 182
humane Ethik 156
Zusammenf. d. Gesetzes 158
Ableitung d. Tradition a. d. Schrift 178
H. u. Schammai 181
Bildung u. Frömmigkeit 189
Gelehrsamkeit 190
Jugendsagen 193 1
nicht Rabbi genannt 195
Gemeindepflichten 199 4
Leben d. zukünft. Welt 280
Geistesträger 458
Vergeltungstheorie 473 f.
Demut. Friedensliebe 487 1. 4.
Hillels und Schammais Schulen 145
Streit über d. 18 Massregeln 97
Sabbatheiligung 145 2
Streit über Koheleth 167
Schriftprinzip 179
Gerichtsvorstellung 297
Ehescheidung 492
Himmel, Bezeichnung f. Gott 361
Gott des Himmels 359. 489 3
die drei, sieben Himmel 570
Himmelfahrten 408. 458 3. 570
Himmelsreise der Seele 341 f. 590
Hinnom-Tal 329
Hiobbuch, Universalismus 95
Hiram, Legende 564
Hirten, Völkerengel 375. 384. 575
Hochzupreisende, Gott d. 360
Höchste, d. 356
Höhe, für Gott 361
Hölle 320. 328 f. 393 2
Hohelied, Kanonisierung 167
Hohepriester, Oberhaupt d. Volkes 112. 125
Gewand d. H. 126
Segnen m. d. Jahwenamen 127 355 1
Hohespriestertum, sadduzäisch 214
Horaz, messianische Hoffnung 259
Hukairya, Berg 587
Hypostasen 394 ff.
b. Philo 404 f. 521 ff.
b. d. Therapeuten 537
religionsgesch. Herkunft 591 ff.
Hyrkan I, (135—104) messianische Stimmung u. s. Regiment 256
Vereinigung d 3 Aemter 125. 256 1
Geistesträger 456
Trennung d. Sadduzäer u. Pharisäer 65. 215
Vertrag m. d. Römern 109
Hyrkan II (63—40), in Babylon 70. 126
Einsetzung durch Gabinius 77 3
das Aktenstück I. Mk. 15. a. s. Zeit 77 3
Herrschaft d. Pharisäer 214
Hyrkanien, jüd. Strafkolonie 70 2
Hystaspes-Weissagung 252. 260. 285 323

Jabez, Wohnort d. Schriftgelehrten 187. 198.
Jabne, Sitz des Rabbinats 67. 130
Jahwe, Verschwinden d. Namens 353 f.
Jakobus, Zelot 100 2
Jehuda s. Juda.
Jeremiel, Erzengel 374. 378
Jerusalem, Einwohnerzahl 76
Neubau J's 273
d. himml. Jer. 274. 328
Jesaia s. Deuterojesaia.
Jesus, Gegner d. jüd. Mission 97
Stellung zum Tempelkult 129
Schriftbeweis f. d. Auferstehg. 133
Stellung z. Gesetz 137

gegen d. Recht i. d. Relig. 153
g. d. ethisch. Partikularismus 155
g. d. Pharisäismus 158. 371
Bildung u. Frömmigkeit 190
in d. Synagoge 200
Gebetsunterricht 205
Fasten 207 f.
Gebet, Almosen, Fasten 209
die Kleinen 216
g. d. Richten 218
Beurteilung s. Todes 229
dieser u. jener Aeon 280
d. Jenseits 285
Dämonenaustreiben 289
der Menschensohntitel 307 1
Streit ü. d. Auferstehungsglauben 315
ethische Wendung d. Gerichtsgedankens 317
Gebrauch von „Himmel" für „Gott" 361 3
Vorstellung v. Teufel 385 2
Dämonenglaube 388
Reich d. Satan 392 f.
Weisheit Gottes 397
d. Lohngedanke 444
Leid u. Sünde 449 1
Wert d. menschlichen Seele 461
Verh. z. Spruchweisheit 472 f.
heroische Stimmung d. Ethik 475. 486

Jesus Sirach, Universalismus 95
Empfehlung, d. Priester zu ehren 121 2
Lobpreis d. Hohenpriesters 122
Stellung z. Kultus 122 f. 135
Verherrlichung d. Ges. 136. 137
Zeremonialgesetz 143
ethischer Partikularismus 154 f.
Wohltätigkeit, Almosen 162
Kanon d. A. T. 166
Frömmigkeit u. Bildung 187 ff.
Ideal d. Gelehrten 187 f.
Sünder u. Fromme 211
Leugnung d. Gedankens d. jenseitigen Vergeltung 309 1
skeptische Grundstimmung 335 f.
d. Weisheit 395 f.
Schöpfungsglaube 411
Gott Vater 432 f.
d. böse Trieb 462
Sündenfall 467
ethischer Utilitarismus 472
Ethik d. alltäglichen Lebens 472
Reichtum d. eth. Betrachtung 485
Elternliebe 490
Freundschaft 493

Jezer hara 462 f.
Individualismus, religiöser 333 ff. 543
Inspiration 172
Jochanan, Rabbi (3. Jahrh.) üb. d. Zwischenreich 333
Verkündigung d. Ges. in 70 Sprachen 139
Jochanan b. Nedebai, Hoherpriester 133
Jochanan b. Zakkai (um 70), Schicksal b. d. Belagerung Jerusalems 102
s. Gelehrsamkeit 190 2
Selbstcharakteristik 194
Ersatz d. Kultus: Wohltätigkeit 130 1
Klage ü. galiläische Zustände 149 1
Stellung z. Zeremonialgesetz 149
Frage nach d. besten Weg 159 2
Aufhebung d. Ges. üb. d. Bitterwasser 182
Gebetsunterricht 205
Thoralesen 210
Versöhnung d. Altars 228
Herrschaft Gottes 246
Wiederkunft d. Elias 267 1
Gericht ü. d. Heiden 270 2
d. beiden Wege 317
Schicksal d. Seelen n. d. Tode 340 f.
Angst v. d. Gericht 344
Spekulation ü. d. Wagen Gottes 408 f. 458 1
Wachsamkeit f. d. Gericht 447
Regengebet 457
ü. R. Chanina b. Dosa 457 1
friedfertige Gesinnung 487 2. 4

Johannes s. Hyrkan I.
Johannes v. Gischala 102
Johannes d. Täufer, Gebetsunterricht 205
Fasten 207
Charakter s. Taufe 231
eschatolog. Stimmung 235
Busspredigt 449
Johannesevangelium, Lehre vom Teufel 290. 386
der Menschensohn 307 2
entschiedener Dualismus 386 2 586
Johannesjünger, Fasten 207
Verh. z. d. Essenern 530 2
Jonasbuch, der Missionsgedanke 95
Aufnahme in d. Kanon 167
Jonaslegende 566
Jonitus 462
Josaphat, Gerichtstal 254

Josephus, Flavius, ü. die jüdische Mission 93
Verh. d. Juden z. Aussenwelt 106
Verherrlichung d. Kultus 126
Zahl d. Festpilger 128
Preis d. Gesetzes 138
humane Ethik 157
Kanon d. A. T. 169 f.
ü. d. Synagoge 201 1
rel. Jugendunterricht 210 f.
Pharisäer, Sadduzäer, Essener 215. 525
Weltbrand und Weltflut 323
Dämonenglaube 388
zusammenfassende Darstellung d. Ethik 483
Elternliebe 490 1
Josephus, Tobiade 73. 497
Joses, Rabbi (um 100) d. Galiläer, d. Mittleren 297
ü. d. Zwischenreich 333
Lehre v. Wagen 408
Regengebet 457 1
Josua ben Chananja (um 100), Klage ü. d. Tempel 130 1
Gespräch m. d. Römern 183 3
Pflichtgebet 203. 205 4
d. zukünftige Gottesherrschaft 247
Heiden i. d. Endzeit 269 1
Dauer d. Zwischenreiches 283 1
Abhängigkeit des Endes v. d. Busse 285. 448.
Auferstehung 315 1
Lehre v. Wagen 408
Gebet 421 1. 422 1. 424
Streit mit Gamaliel 495
Josua b. Gamla, Organisation d. Unterrichts 209
Isisdienst 252
Islam, Armensteuer 162
Gerichtsgedanke 233
Ismael ben Elischa, Rabbi (um 120) Verbot d. griech. Sprache 110
Bruch d. Sabbats i. d. Not 160
die 13 Regeln 179 1
Stellvertretungsgedanke 229
Auferstehung 315 1
Gericht 321 2
Geheimlehre 408 2
Gott Vater 434
Ismael ben Phiabi, Hoherpriester 133
Istar, Höllenfahrt 407 3
Istrael, Engel 378
Italien, s. Diaspora.
Jubiläen, nationaler Charakter 100
Verbot d. Mischehe 107
Hochschätzung d. Hohenpriestertums 125
Interesse f. d. Opferkult 128
gesetzlicher Charakter 144 f.
Spiritualisierung des Gottesglaubens 364 f.
Vorstellung v. Satan 383
Juda ben Baba, Bekenner d. Sünde 448
Juda ben Ilai, Dankgebet 217. 423.
Juda, Essener 457
Juda ha-Nasi, Verf. d. Mischna 180
Juda, Zelot 101 2
Judasbrief, Verteidigung der Engelverehrung 380
Judenviertel 81. 103. 153. 498
Judith-Buch, nationaler Charakter 100
Judith-Legende 566
Jungfrau als Seelengeleiterin 590
Jungfräulichkeit, Hochschätzung d. 493 1
Jzates v. Adiabene 94
Jzdubar s. Henoch.

Kabbala 166
ü. d. Urmensch 407
Kaddisch 205 3. 247. 411. 424
Kaddisch de-Rabbanan 424
Kahrkataç, persischer Sonnenvogel (s. Chalkadren) 568
Kalender, s. Festkalender.
Kanon d. A. T. 165 ff.
Bildung d. eran. Kanon 457
b. d. Essenern 531 f.
b. d. Therapeuten 537
Kanonisierungsformel 171. 174
Kantheras 133
Kaufmann 425 f. 497
Kenan u. d. Schriften d. Vorväter 561
Kêshvare 570
Kiddusch ha-Schem 478
Kleider, himmlische 319
Kleinasien s. Diaspora.
Bürgerrecht d. Juden 104 2
Kleopatra III 498
König, Prädikat Gottes 431
König d. Könige 360
Koheleth, Aufnahme i. d. Kanon 167
Leugnung d. Vergeltung im Jenseits 314
Kopfsteuer, s. Seckelsteuer.
Kos, Deposition jüd. Geldes 498
Kosmogonie, ägypt. im II. Henoch 567
Krankheiten, Wirkung d. Dämonen 390 (383)
K'tubim s. Hagiographen.

Kultus d. Tempels 112 ff.
Widerspruch 129 ff.

Laien, Teilnahme am Opferkult 127
Leben Adams (Vita Adae, Βίος Ἀδάμ) 405
Leben, ewiges 316 ff.
Lebendige, der 358
Lebensbaum 327
Lebensöl 319. 556
— s. Oelsakrament.
Lebenswasser, Lebensquellen 318. 327
Lehrhaus 198
Leistungen, überschüssige 228 f. 479
Leontopolis, Tempel in 81. 135. 198
Levi, messian. Verherrlichung 125 f. 256
Messias aus Levi u. Juda 260 2
Leviathan, Speise d. Frommen 327. 569
Licht. Leuchten d. Frommen, Licht u. Leben 318
Lohnidee 473 f.
Lukas, Kanon d. A. T. 168

Maase Bereschith 408
Maase Merkaba 408. 570
eran. Parallele 592 5
Märtyrer, Verherrlichung 218 f.
stellvertretendes Leiden 229
Bevorzugung b. d. Auferstehung 310 1
Mager, als Schriftgelehrter 549
Lehre v. Wagen 574 2. 592 5
Magie 334
babylonische 545
Magog s. Gog.
Mahlzeiten, gemeinsame 230 f.
b. d. Essenern 530 f.
Makkabäer, Charakter ihrer Zeit 64 f. 67. 75. 95. 99 ff. 125. 131. 144. 211. 234 f. 249 2. 256. 347 f.
Makkabäerbuch I., Aktenstück I. Mk. 15 77 3
Charakter d. Buches 416
Bezeichnung Himmel für Gott 361 1
Makkabäerbuch, II, Tendenzschrift 128
Auferstehung 312
Bezeichnung Himmel für Gott 361 1
Vergeltungstheorie 473
Makkabäerbuch, III, Verherrlichung d. Tempels 128
Gott Vater 433 4
Makkabäerbuch, IV, griech. Charakter 501
Bedeutung d. Glaubens 224
griech. Eschatologie 313
der spiritualist. Vergeltungsgedanke 338
Manaem, Zelot 101 2
Manasse, Gebet 447
Mandäismus, Urmensch 407
Weltperioden 575
s. Hibil-Ziwa.
Manetho, ü. Juden in Aegypten 71
Manetho-Pseudo 71 1
Fremdenhass der Juden 106
Manichäismus, Urmensch 407
Marduk 357
Marioch 560
Marut s. Harut.
Martyrium 474. 476
b. d. Essenern 533
s. Märtyrer.
Masbotheer, Verhältnis z. d. Essenern 530 2
Mastema (Satan) 289. 351. 383
Matanbukus (Satan?) 385 1
Medien, jüd. Diaspora 70 2
Meir, Rabbi, Sammler d Mischna 180 1
Auferstehung 315 1
Memra 399
Menachem, Essener 457
— Name d. Messias 261
Menander, Sittensprüche 159
Mensch (Menschensohn), Urmensch 404 ff.
Menschensohn 301 ff. 405 ff.
Merkaba s. Maase.
Messias 255 ff. 297 ff.
aus d. Hause Ephraim 264 f.
Idee e. leidenden (sterbenden) Messias 265
falsche Messiasse 257 2
Messiasse, drei, i. d. eran. Religion 581 2
Mesusen 207
Metalle, d. vier, d. sieben 575
Metatron, himmlischer Schreiber 296
identisch mit Henoch 406
Michael 253. 374. 376 f.
Middoth, Eigenschaften Gottes 403
Mikra 173. 184
Militärdienst, Befreiung d. Juden v. 147
Militärkolonien 72 f. 147
Militärkolonisten, jüd. 72 f.
Mischeheverbot 107. 118
Mischna 179 f.
Verhältnis z. Thora 182
Mission 90 ff.
Einfluss auf d. Ethik 156

Mithras (= Metathron?) 406
Mithrasreligion 548
die sieben flammenden Altäre 569
Mithridates 498
Mittleren (Mittelmässigen) im Gericht 297. 451
eran. Herkunft d. Idee 590 1
Modad s. Eldad.
Mönchsideal b. Philo 511
Mönchstum d. Essener 525 ff.
Molon s. Apollonius.
Monobazus 92 2.
Wohltätigkeit 163. 316 1
Monotheismus 347 ff.
Streit m. d. Ketzern 183 2
Moral s. Ethik.
Moses 140 f.
Himmelfahrt 140. 341
Präexistenz 140
Wiederkunft 267
Verherrlichung b. Philo 505
Legende b. Artapanus 563
Musaph-Gebete 247 1. 249. 257 3. 426
Mysterienreligion, universale Tendenz 62
internationaler Charakter 91
Individualismus 334
Einfluss auf Philo 517 ff.
b. d. Essenern 530 ff.

Nabu, Schreibergott (Schreiberengel) 374. 559
Nachexilisches Zeitalter 111 ff.
Loslösung v. Nationalen 63
Rechtliche Stellung 64
Mangel der Expansion 68
Ausdehnung z. Zeit Nehemias 69
Name der Frommen 373 1. 402
— Gottes, Verbot der Aussprache 354 f.
Hyyostase 354 1. 401 f.
Zaubermittel 355. 391
Umschreibungen 356 ff.
Schem-Baal 402
— d. Messias 302 1. 402.
Nannacus (Aneacus) Identifikation mit Henoch 561 1
Nasaräer, Verh. z. d. Essenern 524 1. 529 4. 531. 532 2
Nationalreligionen, Zusammenbruch der 543
Nazaräer, Gebet g. d. N. 204
Nebengottesdienst 199 2
Nebukadnezar, Traum d. N. 566
Nechonja ben Hakkana (um 70) gegen Theater u. Zirkus 108
Geheimlehre 406
Gebet 424
Erziehungsstrafen 443
Nehardea 70 1
Nehemia 64 1. 69
Nero, mess. Weissagung 235 1
Antichrist 251 1. 292. 293 ff.
Neujahr 426
Neujahrsgebete 426
Neupythagoräer 543
Einfluss a. Philo 507
Verh. z. d. Essenern 527 f. 529 2.
Nicodemus ben Gorion, Regengebet 457 1
Nicolaus v. Damaskus, Hofbiograph d. Herodes, Preis d. Gesetzes 137
ü. d. Gottesdienst d. Synagoge 199 4
Bericht ü. d. Pharisäer 215 f.
Verherrlichung d. Augustus 259
Nimrod, Gegner Abrahams 227
identisch mit Zarathustra 548 563
Nippur, jüd. Geschäftsurkunden 70 2
Nisibis, Lage der Stadt 70 1
Noah, Legende s. Geburt 559
Dreiteilung d. Erde 563
Norden, König d. N. 253
Notarikon 185

Oel, Verwerfung b. d. Essenern 534
Oelsakrament 231. 534 4
— s. Lebensöl.
Offenbarung Johannes, s. Apokalypse.
Onias, der Beter, Regenzauber 457.
Onias IV (III) in Aegypten 81. 147.
Opferabgaben 117 1.
Ophanim 375
Ordination 195
Origenes, Kanon d. A. T. 170 1
Orioch-Marioch = Harut-Marut 560
Orphiker, Verh. z. d. Essenern 528
Kosmogonie im II. Hen. 567
Ort (Makom), Bezeichnung f. Gott 363. 591 2
Osiris, Totenrichter 296 2
Ossäer, Verh. z. d. Essenern 524 1 529 4. 531. 532 2. 534 4
Oxyrrhinchus, Judenstrasse 103

Paradies, Lage d. P. 324 ff. 566 f.
Eingehen ins Paradies 408. 458
Paradieseskönig 298. 558
Paradiesesstrom 327
Parsismus s. eranische Religion.
Partikularismus, ethischer 154 f.
Patriarchen, Bed. f. d. Glauben 415

Paulus, Stellung d. d. Jud. in der Heidenwelt 86
Anknüpfung an d. jüd. Mission 93
Stellung z. Ges. 138 f.
Religion = Gehorsam 149 2
juristische Formen s. Theologie 153
Schriftauslegung 186
Reiseausrüstung 210 2
Glaube u. Werke 226
dieser und jener Aeon 280
d. Jenseitsglaube 285
d. Teufel 290 2. 291 1
d. Antichrist 293 f.
Auferstehungstheorie 315
spiritualist. Anschauung v. Jenseits 318
Lehre v. Zwischenreich 331
Zwischenzustand 340
Engel 376. 378. 380
Lehre v. Teufel 386
Dämonenglaube 388
d. erste Mensch 405
Entrückung ins Paradies 408
Gottesglaube 431
Gerechtigkeit Gottes 444 f.
Urteil ü. d. Pharisäismus 449 f.
eschatolog. Begründg. d. Ethik 475
Betonung der Unzuchtsünden im Lasterkatalog 489
rabbin. Auffassung d. Ehe 492 f.
Pentateuch, priesterlicher Charakter der Gesetzgebung 113
Entstehungszeit 165
Pergamener, Freundschaft mit den Juden 79
Persische Religion s. eranische Rel.
Pesachbenediktion 427
Pessimismus religiöser 543
Petosiris 553 2
Petrus Hausgemeinschaft mit den Heiden 108
Petrusbrief II, Verteidigung d. Engelverehrung 380
Phanuel, Erzengel 375. 378
Pharisäer 213 ff.
Gegensatz z. Amhaarez 102. 134. 155. 216 f.
Rationaler Charakter 149
Gegensatz z. d. Sadduzäern 215
Freiheit des Willens 465
die 7 Arten von Pharisäern 471
Verh. z. d. Essenern 525 f.
Philo 503 ff.
ü. d. jüd. Diaspora 78. 81
Mission 92 f.
Verh. d. Juden z. Aussenwelt 106
Mischehe 107
Wallfahrt n. Jerusalem 128
Lobpreis d. Ges. 138
Spekulation ü. d. Ges. 139
Moses als Gesetzgeber 140 f.
ü. d. Zeremonialgesetz 147 f.
Stellung z. Durchschnittsjudent. 157
humane Ethik 157
Zusammenf. d. Ges. 159 1
Kanon 168
Inspiration 172
griech. Uebers. 174
Schrift u. Ueberlfg. 183
allegorische Schriftauslegung 185 f.
Theologe 196
Gottesdienst d. Synagoge 199 s. 200
Jugendunterricht 210
Bed. d. Glaubens 224 1. 226
Stellvertretung 229
Eschatologie 236. 318. 339
Weltuntergang d. Wasser und Feuer 324
religiöse Psychologie 345
Beurteilung d. Heidentums 352
d. Weisheit 397
Hypostasenlehre 403. 404 f.
der erste Mensch 405 f. 443 1.
Ethik 483
Elternliebe 490 1
griechische Sprache 498
Verh. z. Plato 507
ü. d. Spekulation d. Mager 547
ägypt. Einfluss 553
Philosophie, Entwicklung der späteren hellenischen 507. 510
Bildungsideal 188
Phoenix 568
Phokylides-, Pseudo-, humane Ethik 157 1
doppelter Vergeltungsgedanke 318. 338
Phrygien, Flutsage 561 1
Pilatus, Cohorten in Jerusalem 109
Pirke-Aboth ethische Haltung 472. 477
Traditionskette 181
Wert der Bildung 190
ethischer Utilitarismus 472
Plagegeister, höllische 384 2. 393 2
Planeten, Weltregenten 575
— s. Erzengel.
Plato, Abhängigkeit v. Moses 85
Anthropologie u. Eschatologie 334

Mythus v. Urmenschen 406. 536.
Lehre v. d. 2 Wegen 475
Bündnis zw. Moses u. Plato 502
Einfluss auf Philo 507. 517
Polemik Philos g. d. Symposion 536 1
d. Schöpfer d. Rel. d. Gebildeten 551
Weltperiode von 10000 Jahren (im I. Hen.) 568
Plutarch, Zeugnis f. d. Alter eranischer rel. Ideen 547 2
eranische Eschatologie 578 2. 588
Ameshas Spentas 592
Poimandres 407. 552 2
Pollio s. Abtalion.
Polygamie 491 2
Polytheismus, Urteil ü. d. 349 ff.
Pompejus, Antitisch. 288
Poppaea, Gem. d. Nero 94
Posaune, Blasen der P. am Ende 271. 315
Posidonius v. Apamea, Antisemitismus 87
Fremdenhass d. Juden 106
Präzession der Sonne 573
Prädestination 533
Präexistenzgedanken im Judentum selten 306
Pr. d. Messias 304. 306
der Seelen 339. 462 1. 553 2
Prediger s. Koheleth.
Priene, Inschr. von 259
Priestertum, numerische Stärke 112
s. Bedeut. i. nachexil. Zeitalter 114
Formalismus u. Verweltlichung 115
Einkünfte 116
Zwiespalt zwischen d. Frommen u. d. Priestern 131
Polemik g. d. Pr. 132 f.
sadduz. Priesteradel 214
Profanschriftsteller, ü. d. jüd. Monotheismus 87 3
ü. den inhumanen Charakter d. Judentums 158
Propaganda s. Mission.
Propheten, als Märtyrer 218
Eschatologie 234. 287 1. 277 1
falsche 257 2
Prophetie, Aufhören d. Pr. 452
Prosbol 151. 182
Proselyten 92 f.
Verh. z. jüd. Gemeinde 105 f.
Aufnahme d. Pr. in d. Endzeit 269 1. 270
Proselytentaufe 230
Proverbien s. Sprüche.
Psalmen, Frömmigkeit im allgemeinen 119 ff.
Missionsgedanke 94
d. Psalmengruppe 93—99. 95. 246
Vergeltung i. Diesseits 335. 473
Engelglaube 368
Zurückdrängung d. Dämonenglaubens 387
gottesdienstl. Gebrauch 418
Gerechtigkeit Gottes 435 f.
Psalmen, salomonische, ü. d. Makkabäerherrschaft 101
Fromme und Gottlose 211
Davidisches Messiasideal 237. 257. 261. 262 ff.
Auferstehung 311
Glaube a. d. Schöpfer 411
Gottes Regiment 416
erziehende Gerechtigkeit Gottes 443
Bekehrung 447
Vergeltung Gottes 473
Psenyris, Inschrift 72 1
Pseudoklementinen (Homil. u. Recogn.)
Streit ü. d. Einheit Gottes 183 2
ü. den ersten Menschen 307 2 558
Engelfall 383 1. 560
Dämonenlehre 389 2
Weisheit Gottes 396 3
Adamssagen 405
Gestalt Henochs 406
Verh. z. d. Essenischen Ideen 524 1. 529 4. 530 2. 531 2. 532 2. 534 4
Psychologie, religiöse 345
Ptolemäer, göttl. Verehrung 258
Ptolemäus I Soter, gefälschte Aktenstücke 74
Ptolemäus II, Philadelphus, Uebers. d. LXX 84 (72 2)
Ptolemäus III, Euergetes I, jüd. Inschriften 72 1. 198
Ptolemäus VI, Philometor, Ansiedelung Onias IV (III) 81
erste Erwähnung d. Essener 525
Purimfest 564 1
Pythagoras, Abhängigkeit v. Moses 85
Pythagoreer, Verh. z. d. Essenern 527 f.

Quareno 557
Quietus, Krieg d. Q. 110

Rabbi, Titel 190 f.
Rabbinen, Theol. d. Rabb., Lehre vom Teufel 386 1
Raguel, Erzengel 374. 378
Ramael, Engel 378
Raphael, Erzengel 374. 378
Recht, Gesetz und Recht 150
ungünstiger Einfluss a. d. Rel. 153
Reden Gottes 363
Regel, goldne 159 1
Regeln (Middoth) d. sieben 178
Regengebet 425. 457
Reich Gottes 220 1. 245 ff.
Rein und Unrein 146
Reisegebet 424
Reschit 116 5
Ritualmord 875
Rom, röm. Reich, Fremdherrschaft 66
identisch mit Edom 100. 250
Diaspora in Rom 80 f.
Christl. Gemeinde 93
i. d. jüd. Apokalyptik 250
Werk d. Teufels 250

Sabbat 199
kein Fasten 207
b. d. Essenern 533
Sabbatsfluss 273
Sabbatsjahr 151
Sabbatskasuistik, ihre Entstehung 118
Entwicklung 145. 147
Sabitu 562 1
Sacharja, Engelglaube 368
Aufhören d. Prophetie 453
Sadduzäer 213 f.
Verh. z. d. Frommen 131
Streit m. d. Pharisäern 170. 177
Leugnung d. Auferstehung 183. 220. 222. 314
Einflusslosigkeit 212
Ablehnung d. Engelglaubens 381
Freiheit d. Willens 465
Sängergilde, Eindringen in den Priesterstand 114. 120
Sakramente 230 ff.
b. d. Essenern 529 ff.
Salome, Schwester d. Herodes 107 f.
Salomo, als Zauberer 392. 392 4
Legende 564
Samael (Sammael) 385 2
Engel Edoms 291 2
— s. Schemâl.
Samaritaner, Verh. der Juden z. i. 100. 100 4. 155
Entstehung der sam. Religionsgemeinde 165
Liturgie d. S. 252 3. 258.
Falscher Prophet u. Pilatus 258
Eschatologie 265. 274. 332
— s. Ta'eb.
Sambation s. Sabatsfluss.
Sambethe 562
Sameas s. Schemaja.
Sammlung d. Zerstreuten 271
Sampsäer, Verh. zu den Essenern 424 1. 529 4. 534 1
Samuel, Engel 378
Samuel, Rabbi ü. d. Herrschaft des Volkes 248
d. Zwischenreich 332
Verf. d. Habinenu 422 1
Samuel, Rabbi, d. Kleine, Bitte g. d. Minim 203
Sanballat, verm. Gründer d. samarit. Gem. 165
Saoshyant, eranischer Messias 260. 266
Freunde u. Begleiter d. S. 267. 580 2
Wunderbare Geburt 579
Vollendung d. Welt 579
Besiegung d. Dämonen 580 2
Bote Gottes b. Maleachi 584 2
Sapientia, Salomos, Bed. d. Gotteserkenntnis 224
Vergeltungsgedanke 313. 338. 343
verschiedene Stufen des Heidentums 352
d. Weisheit 397
d. Geist 400
Gott Vater 433
Wirkungen d. Geistes 456
Anthropologie 462
Sündenfall 467
griech. Charakter 501
Saraqiel, Erzengel 374
Sarasael, Engel 378
Sardes, Judenviertel 103
Bürgerrecht d. Juden 104 2
Satan 289. 382 ff.
Urheber d. Götzendienstes 351
d. Ankläger (Kategor) 377
i. A. Test. 382 1
— s. Beliar, s. Teufel.
Saul, Abba, Polemik g. d. Priestertum 133
Schamasch, Sonnengott, Fest am 15. Adar 564 1
Schammai, Gegner d. Mission 96
Empfehlung d. Milde 156 1
Hillel u. Sch. 181
heisst nicht Rabbi 195
— s. Hillels u. Schammais Schulen.
Schatz i. Himmel 316 1

Schechina 362. 393
Uebertragung d. Vorstellung a. d. Person Jesu 398
Schemaja, Synagogenlehrer 191. 199⁴
Verhältn. z. Herodes 65
Schemâl, Prototyp d. Samael 291²
Schemchasai s. Semjaza.
Schlachten d. Opfertiere (d. Laien gestattet) 127¹
Schma 201. 203. 220. 246
Zusatzbenediktionen 220. 423
Bed. s. Rezitation 220. 246. 411
Schmone-Esre 203 f. 420 ff 425
Gebet f. d. Proselyten 97
Herrschaft Gottes 247. 257³
Prädikate Gottes 414 f.
Gott Vater 433
Sündenvergebung 439
Schöpfer (Gott) 412²·⁴
Schöpfung 413¹
Schrift, heilige 135 f. 169
Zahl der Bücher 170 f.
Schriftfrömmigkeit 184
Schriftauslegung, palästinensische, alexandrinische 185 f.
die sieben (13) Regeln 178. 179¹
Allegorese 186. 365
Schriftbeweis 183. 223
Schriften, d. d. Hände verunreinigen 169 f.
apokryphe 171
heilige b. d. Essenern 531 f.
Schriftgelehrte, 186 ff.
Charakter d. Standes 152. 191 f.
Schr. d. Pharisäer u. Sadduzäer 152
Synode d. Schr. 182²
Organisation 194
Unentgeltlichkeit d. Unterrichtes 195
Handwerk 195
Stand d. Schr. 493 f.
Schriftprinzip 178
Schriftverlesung 173. 199
Alter ders. 198
Schüler, Verh. z. Lehrer 193 f.
Schulderlass i. siebenten Jahr 151 162
— s. Prosbol.
Schule Hillels u. Schammais s. Hillel.
Schulwesen 209
Schutzengel einzelner 372 f.
d. 70 (72) Völker 373
Seckelsteuer 116 *c*. 117. 125
Seelen d. Abgeschiedenen 340 f. 391 459²
Segen, priesterlicher 201. 355
Sejan, Judenfeind 77
Seleukus I, Gefälschte Aktenstücke 74 f. 104²
Semjaza, Anführer d. gefallenen Engel 288. 355. 382. 560
Erklärung d. Namens 355²
Seneca, ü. d. jüd. Mission 93
Septuaginta s. Uebersetzung.
Seraphim 375
Serapis 333
Serubabel 64¹
Sesbazar 64¹
Sethiten, Errichtung d. Säulen 561
Sibyllen, Aufnahme heidnischer Weissagung 259. 563
Monotheismus 221
Antichrist. Nero 293
Weltbrand 323
Sibylle I, Flutbericht 561
Sibylle II, Weltbrand 323
das Feuergericht 323
Herübernahme eranischer Eschatologie 584
Quellenscheidung und Datierung 584¹
Sibylle III, Turmbausage 562
Sibylle IV, essenisch (?) 531³
Sibylle, tiburtinische 575
Siduri, (Sabitu) 562¹
Siebenzig (72), beliebte Zahl 282¹ 284. 373. 375. 570. 574
Siebenzahl 283 f. 569 f.
Simon, d. Baumwollenhändler 203 f.
Simon, Essener 457
Simon, Sohn d. Gamaliel, Führer d. Pharisäer 102
Freund d. Mission 96
Simon d. Gerechte 181
Gesetz u. Kult 134¹
seine Zeit 191
Vermeidung d. Jahwenamens seit s. Tode 355¹
Simon I (Makkabäer, 142—135) 256
Simon ben Menasja, Sabbatsausspr. 160
Simon ben Schetach, unter Alex. Jannäus 144¹. 191. 205¹
Einrichtung v. Schulen (?) 209³
messian. Weissagung 257¹
S. u. d. Beter Onias 457¹
Simon, Zelot 101²
Sinaiticus, Codex, Kanon d. A. T. 169 f.
Sirach s. Jesus Sirach.
Sisithros, Vergrabung d. Tafeln 561
Sohn Gottes 261
Soma, Rabbi ben, Eingehen ins Paradies 408
Busse 447
Sonnenverehrung b. d. Essenern 534

Sonnenvögel 568
Soter, d. rettende König 259. 576
Spartaner, Aktenstück 80
Spenta Armaiti, Verh. z. Weisheit 592
Spenta Mainyu, heiliger Geist (?) 592
Sprache, griechische 498
Verbot d. Gebrauchs 97. 110
Spruchweisheit, Charakter d. Ethik 472. 480
ihre Herkunft 566 f.
Sprüche Salomos, Aufnahme i. d. Kanon 167
Missionsgedanke 95
d. Weisheit 395
Sraosha (Srosh) 589
Stadt, himmlische 328
Städte, jüd. i. Palästina 76
Standmannschaft 127
Stellvertretung 229
Sterne, „abtrünnige“ 288
die Gerechten den Sternen gleich 318
= Engel 369. 370 f.
Sterne der Frommen 402
die vier Sterne 567
Stimme Gottes (Bath-Kol) 362 f.
Stoa, Einfluss der Popular-Ethik 91 485
Weltbrand 91. 509. 579 2
Weltuntergang, doppelter 324
Dämonenlehre 389
allegorische Auslegung d. Tradition 506
Einfluss auf Philo 507
Stoicheia (Elemente) 372
Strabo, ü. d. jüd. Diaspora 77. 81
Strafengel 289. 351. 384
Sünde, Wirkung d. Dämonen 390
Sündenfall 466 ff.
Sünder u. Zöllner 155. 216
Sutkar-Nask, Weltperioden 578 2
Sylläus, Araber 108
Synagoge 197 ff.
Entstehungszeit 72 1. 197 f.
Verbreitung des syn. Gottesdienstes 83. 199
Teilnahme d. Heiden 92
Rivalin d. Tempels 135
Schöpferin d. Kanons 173 f.
Schriftverlesung 175
Leitung d. d. Schriftgel. 192
Gottesdienst d. Syn. 199 ff.
Almosensammeln 208
Synedrium, Verbindung m. d. Diaspora 83
Rechtsbefugnisse 152. 192
Synode d. Schriftgelehrten 182 2
Tacitus, Polemik g. d. Judentum 88
ü. d. Fremdenhass d. Juden 106
ü. jüdischen Märtyrermut 310 1 339
Ta'eb, samaritanischer Messias 258 265. 266. 275
d. Wiederhersteller 266
stirbt n. langem Regiment 332
Talmid 195
Talmid Chacham 195
Tamid, s. Bedeutung. 114
Talmud, Dämonenglaube 388 4
Tanaiten 179 4
Targum 174 f. 252. 261. 365. 398 f.
Tarphon, Rabbi (um 120) Ausspr. d. Jahwenamens 355
Taufe b. d. Essenern 529 ff.
s. Proselytentaufe.
Taxo, Messiasname 266
Tempel 111 ff.
Heiligkeit d. T. 109
Weissagungen d. Unzerstörbarkeit 129 3
erster u. zweiter T. 132
Tempelgeräte, Wiedererscheinen am Ende 258. 274
Tempelmusik 120
Tempelstaat 111 ff.
Tempelsteuer 82. 125
Tephillin 207. 392
Testament Abrahams, Thanatos u. d. Seele 341
Testament, Neues, Kanon d. A. T. 167
Testamente d. Patriarchen, nationaler Charakter d. T. 100
Hochschätzung d. Hohenpriestertums 125
Interesse f. d. Opferkult 128
Bauernfrömmigkeit 129
ethische Weisheit 154. 159 2
Almosengaben 162
Dualismus 289 f. 386 2.
Beliar 289 f. 385
Auferstehung d. Ger. 312
Dämonologie 390. 392
Lehre v. Geist 401
Vergeltungsgedanke 473
Tugend d. Einfalt 481
Bauernethik 482. 495
d. Dualismus eranischer Herkunft 587
Teufel 289 ff. 383 ff.
Gegner d. Urmenschen 405
Verführung Adams, Verh. z. Schlange 469
— s. Beliar, s. Satan.
Thanatos, Seelengeleiter 341

Theater 108
Theologen s. Schriftgelehrte.
Theopomp, Zeuge f. d. Alter eranischer Ideen 547 2
ü. eran. Eschatologie 578 1. 582 1 587 1
Thera, Inschriften v., 373
Therapeuten 536 ff.
Kanon d. A. T. 168
Philo ü. d. Therapeuten 511
Theudas 257 2
Thron Gottes 362. 569
Thora, mündliche u. schriftliche 181
Tiberias, Sitz d. Rabbinats 67
Tiberius, Lage der jüd. Diaspora 77
Tierdienst, ägyptischer 352
Tiere, wilde, Werkzeuge d. Satans 290
Tischgebet 205. 217. 422
Tischgemeinschaft, Verbot, d. 108
Tobit-Buch, Interesse f. d. Kultus 123
ethische Haltung 154
Partikularismus 155
Almosengeben 162
Almosen, Beten, Fasten 209
Engelglaube 379 f. 381 2
Elternliebe 490
Berührung m. d. Legende vom dankbaren Toten u. d. Achikarlegende 565 f.
Tod, Vernichtung am Ende 318
— s. Hades.
Tote, d. dankbare, Legende 565
Tradition, Verh. z. Schrift 176 ff.
Tschinvat-Brücke 590
Tubukâti 570 1

Uebersetzung alexandrinische 166 f. 502 f.
d. Pentateuches 73
Anordnung d. Bücher 168
Inspiration 174
Verwerfung b. d. Rabbinen 175
Präexistenz d. Messias (250) 303 f.
Spiritualisierung d. Gottesglaubens (312). 365
Uebers. des Aquila 175
Uebers. aramäische s. Targum.
Umhüllung, hlg. Schriften 171
Unsterbliche, der 358
Unterricht 209
Unzucht, Kardinallaster 489
Uriel, Erzengel 372. 374 f. 378
Urmensch 405 f. 536 f. 557 f.

Väter s. Patriarchen.
Vater, Gott 432 ff.
im Himmel, der himmlische 361 3 434
Vaticanus, Codex, Kanon d. A. T. 169
Verbergen apokrypher Schriften 171
Verdammnis, ewige 320
Verdienst d. Väter, d. Gerechten 228 f.
Vergeltungsglaube, Dogma 222
Vergil, messian. Hoffnungen 259 575 f.
Verkehr m. d. Heiden beschränkt 108
Vernichtung der Gottlosen 320
Versammlung, Männer d. grossen 181
Versöhnungstag 207. 228
Ritus 382 4
Vespasian 388
Viehzehnt 117
Vierzahl 383. 375
Vitellius, Vermeidung d. Durchzugs d. Judäa 109
Vologaeses I 549 2

Wächter, Engelname 371 1. 569
Wage i. Gericht 296
Wagen, Lehre v., s. Maase Merkaba.
Wahrhaftigkeit 161 f. 482 f.
Wallfahrten n. Jerusalem 82
Wege, die beiden 317
Wege, Schrift ü. d. beiden 317
Wehen, messianische 286 f.
Wein, Verwerfung b. d. Essen. 535
Weisheit 394 ff.
Identifikation m. d. Ges. 136 1
Verh. zu Spenta Armaiti 592
Weltbrand 323 f.
Lehre d. Stoa 509
b. Philo 509
i. d. babylon. Rel. 573
b. d. Propheten 573
Lehre d. eran. Rel. 574
i. d. jüd. Apokalyptik 323. 583
i. d. Antichristlegende 588
Weltdauer (6000 Jahre) 283
Welterneuerung 321 f.
Weltflut (u. Weltbrand) 323 f. 561 573
Weltperioden 282 f. 572
Weltregenten, sieben 574 f.
Werke, die guten, Begleiter d. Seele 341
Wochengottesdienst 199 2
Wohltätigkeit s. Almosen, s. Armenpflege.
Wort Gottes 399

Xisuthros (Sisithros) Flutmensch, Vergrabung d. Tafeln 561

Yama 557
Yima (Djemschid) 557 f.
Verlust des Glanzes 407
Salomo 564

Zadaqael (Zidkiel) Erzengel 374 2
Zadok, vermeintliches Schulhaupt d. Sadduzäer 213 1
Zadok Rabbi (um 70), Gott d. Väter 433
Zadok, Zelot 101 2
Zagmukfest, Verh. z. Purim 564 1
Zahl d. Gerechten, d. Seelen 284
Zarathustra, i. d. griech. Tradition 548
Legenden 559
Vertreibung d. Daevas 560
— s. Henoch.
Zauberei, Zauberwesen 388. 391. 545 555
Zauberliteratur, ägypt. 552
Zauberschriften, Aussprache des Jahwe-Namens 355
Zehn-Stämme, Sage 70. 272 f. 558
Zehnten 117. 134
Zeichen d. Frommen u. d. Gottlosen i. Ger. 320
Zeloten 67. 101 2. 249 2
Zephanja, Lehre v. Weltbrand 322 1 573
Zeremonialgesetz, einzelne Bestimmungen 145 f.
Zirkus 108
Zizith 206
Zöllner u. Sünder 155. 216. 216 1
Zoroaster s. Zarathustra.
Zungenreden 455
Zweigehörnter, Messiasname 265 f.
Zwischenreich 330 ff.
Zwischenzustand 339 ff.
Zwölfzahl 284. 375

Nachträge und Berichtigungen.

S. 6, Anm. 1, Z. 11 ist hinter 262 noch 347—420 einzufügen. — Zu erwähnen ist hier noch J. Lévi, Hebr. Text of the book of Eccles. Leiden 1904.

S. 7: J. Lévy hat Rev. Et. Ju. 44, S. 288 ff. die hebräische Ursprache des Tobitbuches behauptet.

S. 29, Z. 2—3 u. Z. lies statt Philopator: Philadelphus und S. 29 1 Z. 3 Philadelphus und dessen Vater Soter.

S. 46 2: Von Goldschmidts Ausgabe und Uebers. des Talmud liegt weiter Bd. VI 1—5 vor, enthaltend Baba Kamma, Mezia, Bathra.

S. 52: Zur hebräischen Eliasapokalypse vgl. S. Krauss J. Q. R. 1902. H. 1.

S. 57: Schlatter, Geschichte Israels, erschien 1906 in zweiter erweiterter Auflage (nicht mehr benutzt).

S. 58: Nachzutragen ist: O. Holtzmann, neutestamentliche Zeitgeschichte, zweite Auflage, 1906 (nicht mehr benutzt).

S. 68 ff.: E. J. Pilcher, the Jews of the Diaspora in Roman Galatia. Proc. Soc. Bibl. Archaeol. XXV, S. 225 ff. 250 ff.

S. 72: Vgl. E. v. Dobschütz, Jews a. Antisemites in ancient Alexandria. Journ. of. Americ. Theol. II, S. 297—316.

S. 376 u. 570: Zum Problem der Engelnamen vgl. Lidzbarski, Oriental. Stud. f. Th. Nöldeke 543 f.; K. Kessler, Verh. d. II. Internat. Kongr. f. allgem. Religionsgesch. Basel 1905. S. 254 ff.

Infolge einer falschen Zählung ist auf das religionsgeschichtliche Kapitel mehrfach im voraus als Kap. XXIV statt Kap. XXV verwiesen.

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.

Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum.

Antwort

auf Herrn Felix Perles' Kritik meiner
„Religion des Judentums im NT. Zeitalter"

von

D. W. Bousset,

a. o. Professor der Theologie an der Universität Göttingen.

Gr. 8°. 46 Seiten. Mk. —.80.

Die Genealogie des Königs Jojachin
und seiner Nachkommenschaft

(1 Chron. 3,17—24).

Eine kritische Studie zur jüdischen Geschichte und Literatur

von

Dr. J. W. Rothstein,

Prof. der Theologie an der Univ. Halle.

Gr. 8°. VIII, 162 Seiten. Mk. 5.—.

Die sozialen Verhältnisse der Israeliten

von

Dr. Frants Buhl,

ord. Professor an der Universität Kopenhagen.

Gr. 8°. VI, 130 Seiten. Mk. 2.—.

Hebräisch und Semitisch.
Prolegomena und Grundlinien
einer Geschichte der semitischen Sprachen.

Nebst einem Exkurs über die vorjosuanische Sprache Israels
und die Pentateuchquelle PC

von

Eduard König,

Dr. phil. und theol., ord. Prof. an d. Univ. Bonn.

Gr. 8°. VIII, 126 Seiten. Mk. 4.—.

Fünf neue arabische Landschaftsnamen
im Alten Testament

beleuchtet

von

Eduard König,

Dr. phil. und theol., ord. Prof. an d. Univ. Bonn.

Mit einem Exkurs über die Paradiesesfrage.

Gr. 8°. 78 Seiten. Mk. 3.—.

Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.

Die Keilinschriften und das Alte Testament

von

Eberhard Schrader.

Dritte Auflage.

Mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament

neu bearbeitet von

Dr. H. Zimmern, ord. Prof. an der Universität Leipzig und **Dr. H. Winckler,** Privatdoz. an der Universität Berlin.

I. Teil: **Geschichte und Geographie von H. Winckler.**
II. Teil: **Religion und Sprache von H. Zimmern.**

Mit einer Karte der vorderasiatischen Länder.

Gr. 8°. XII, 680 Seiten. Mk. 21,—, in Halbfranz geb. Mk. 23,—.

Keilinschriften und Bibel

nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang.

Ein Leitfaden

zur Orientierung im sogenannten Babel-Bibel-Streit

mit Einbeziehung auch der neutestamentlichen Probleme

von

Dr. H. Zimmern,
ord. Professor an der Universität Leipzig.

Gr. 8°. 54 Seiten. Mit 9 Illustrationen. Mk. 1,—.

Einleitung

in die

Literatur des Alten Testaments

Von

S. R. Driver, *D. D.*

Regius Prof. d. Hebr. u. Canonicus an der Christ Church in Oxford.

Nach der fünften vom Verfasser für die deutsche Bearbeitung durchgesehenen und vielfach erweiterten englischen Ausgabe übersetzt und mit ergänzenden Anmerkungen

herausgegeben von

Dr. J. W. Rothstein,
Professor der Theologie an der Universität Halle.

Gr. 8°. XXIV, 620 Seiten. Mk. 10.—, in Halbfranz. geb. Mk. 12.—.

Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner) in Göttingen.

RETURN TO ➡ **CIRCULATION DEPARTMENT**
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 **HOME USE**	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
1-month loans may be renewed by calling 642-3405
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

APR 30 1981
REC. CIR. NOV 2 5 '80

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 60m, 3/80 BERKELEY, CA 94720

U. C. BERKELEY LIBRARIES
C046754232